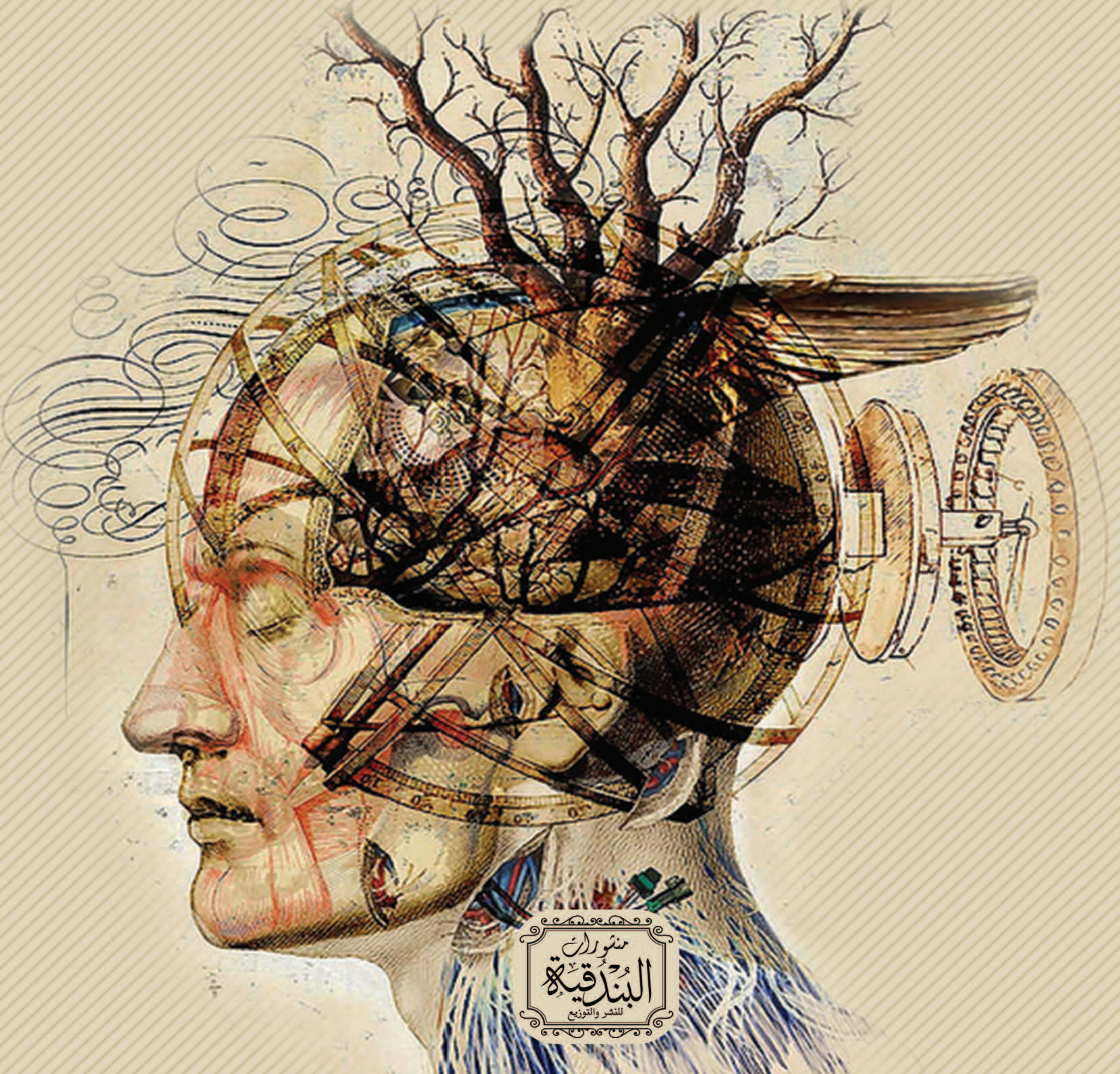
د/ يوسف كرم

العقل والوجود

دور العقل في إدراك الموجودات



العقل والوجود

دور العقل في إدراك الموجودات

اســم الكتـاب: العقل والوجود (دور العقل في إدراك الموجودات)

الـمـــؤلـــف: يوسف كرم

إعداد وتحقيـق: محمد ثابت

الإخراج الداخلي:

الناشر

للنشر والتوزيع
20 شارع جواد حسنى متفرع من شارع قصر النيل - القاهرة
تليفاكس: 0223961698 محمول: 01227717795
email:Elbondokya@gmail.com

رقــم الإيـداع: 2017 / 15083
الترقيـم الدولي: 978-977-5462-15-2

الطبعة الأولى: 2018

العقل والوجود

دور العقل في إدراك الموجودات

يوسف كرم

منشورات البندقية للنشر والتوزيع

2018

مقدمة..

أرَّخنـا للفلسـفة اليونانيـة، ثـم الفلسـفة الأوروبيـة في العـصر الوسـيط، وأخـيراً للفلسـفة الحديثـة،[1] وكنـا كلـما صادفنـا مذهبًـا كليًّـا أو رأيًا جزئيًّـا عقّبْنا عليـه بالتأييـد أو التفنيـد؛ إذ إننـا نعتقـد أن مـؤرخ الفلسـفة فيلسـوف أيضًـا، وأنـه لا يليـق بـه أن يضـع نفسـه موضـع الببغـاء، فيقـصر مهمتـه عـلى حكايـة أقـوال الفلاسـفة دون عنايـة بتدبرهـا والحكـم فيهـا. بَيْـدَ أنّ تعقيبنـا كان يجـيء مقتضبًـا؛ لأننـا كنـا بسـبيل التأريـخ أولاً. ففـي هـذا الكتـاب نعالـج المسـائل لذاتهـا محاولـين الكشـف عـن وجـه الحـق فيهـا. وعنوانـه يـؤذن بأننـا نقـدم دراسـة العقـل، كـما يقـدم العامـل امتحـان الآلـة قبـل الـشروع في اسـتخدامها. ولسـنا نزعـم أن هـذا الترتيـب واجـب؛ فـإن النـاس جميعًـا يصدقـون عقلهـم وحواسـهم بـادئ ذي بـدء، وللفيلسـوف المؤمـن بصـدق العقـل والحـواس أن يجاريهـم فيقتحـم المنطـق ويثنّـي بالفلسـفة الطبيعيـة مرجئًـا نقـد المعرفـة إلى مكانـه المنطقـي الـذي هـو علـم مـا بعـد الطبيعـة أعـم العلـوم والمختـص مِـنْ ثَمَّـة بالفحـص عـن أعـم المسـائل.

لكـن كل مطلـع عـلى الفلسـفة يعلـم أن مسـألة المعرفـة هـي المحـور الـذي تـدور حولـه مسـائل الوجـود، بمعنـى أن حلـول هـذه المسـائل تتعـين تبعًـا للحل

(1) فكلما عرضنا لآراء الفلاسفة في هذا الكتاب اقتصرنا على إيجازها أو الإشارة إليها ما دام تفصيلها معروضًا في تلك الكتب. وكلما أحلنا إلى هذه الكتب رمزنا إليها هكذا: «ف ي» للكتاب الأول، «ف و» للكتاب الثاني، «ف ح» للكتاب الثالث.

المرتضى لمسألة المعرفة، ففي تقديم هذه المسألة إظهار للأسباب الأولى التي حدت بكل فيلسوف على سائر آرائه.

لمّا كانت المعرفة الإنسانية تتألف من مدركات تمثل الأجسام، أيْ مظاهرها المحسوسة مكتسبة بالحواس الظاهرة ومختزلة في المخيلة، ومن مدركات مجردة عن كل عرض محسوس ومكتسبة بما يسمى بالعقل، وكان الفلاسفة متفقين إجمالاً على أن المعرفة العقلية (على تضاربهم في طبيعتها وقيمتها) أعلى من المعرفة الحسية وحاكمة عليها؛ انتهت مسألة المعرفة إلى أن تكون مسألة العقل.

فإذا أردنا أن نعرف العقل ريثما نقبل على دراسته بالتفصيل، قلنا إنه قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية. يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات، أيْ كنهها لا ظاهرها،[1] ويدرك ثانيًا معاني عامة: كالوجود، والجوهر والعرض، والعِلّيّة والمعلولية، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل. ويدرك ثالثًا علاقات أو نسبًا كثيرة: كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد، وعلاقات الأشياء فيما بيْنها، وعلاقات المعاني التي ذكرناها الآن، والعدد والترتيب. فهذه المدركات غير مادية، فلا ينفذ الحس إليها بحال. وليست العلاقة أو النسبة موجودًا واقعيًا، وإنما الموجود طرفاها، فإدراكها إدراك معنى غير مادي. ويدرك العقل رابعًا مبادئ عامة في كل علم علم وفي العلوم إجمالاً، وليس في التجربة شيء عام. ويدرك خامسًا وجود موجودات غير مادية، كالنفس والله وخصائصها الذاتية، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول على البادي للحواس

(1) العقل يدرك الصورة بأن يأخذها أخذًا مجردًا عن المادة من كل وجه بما يصلح أن يقال على الجميع.
العقل يدرك الأمر الباقي الكلي.. ويدركه بكنهه لا بظاهره (ابن سينا: النجاة).

على العلة الخفية عليها. وسادسًا بالاستدلال أيضًا يؤلف الفنون والعلوم، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية.

ولقضية العقل وجهان: أحدهما وجوده، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجودًا. والأصل في الوجه الأول أن فريقًا مهمًا من الفلاسفة يذهبون إلى أن الحواس الظاهرة والمخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها.

هؤلاء يُدعون بالحسيين أو التجريبيين متى دار الكلام على المعرفة، وبالماديين متى دار على الوجود، وذلك لقولهم: لا وجود لغير المادة، ولا معرفة دون الإحساس، ويُدْعَون أيضًا بالاسميين أو اللفظيين لقولهم: ما المعاني إلا أصوات في الهواء، أيْ أسماء أو ألفاظ وحسب.

وهم أميل إلى تسمية العقل بأسماء ذات دلالة واسعة غامضة قد تمتد إلى المعرفة بأسرها، فيقولون بالفرنسية: Entendement.

وبالإنجليزية: Mind, spirit Understanding.. مما يقابل قولنا: «الذهن» على حد تعريفه بأنه: «قوة للنفس تشمل الحواس (الظاهرة والباطنة).[1] وطبيعي أنه لو صح مذهبهم لعاد البحث في مسائل الوجود إلى تحليلها للكشف عن كيفية تكوينها من الصور الخيالية والعادات النفسية، أيْ عادت الفلسفة كلها إلى مسألة المعرفة. وقد حدث هذا فعلاً من جانبهم، وكان محتومًا أن يحدث بِناءً على مبدئهم. لذا كان أول ما عنينا به إثبات وجود العقل بإثبات أصالة أفعاله ومغايرتها لأفعال الحواس، وكان هذا موضوع الباب الأول.

(1) تعريفات الجرجاني. ويضيف قوله: «معدة لاكتساب العلوم». ويقول في تعريف آخر: «الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر». أيْ بالاستدلال، ولا ضرورة لالتزام هذا القيد.

ما نكاد نضع هذه النتيجة حتى يبرز لنا الوجه الآخر لقضية العقل، ذلك أن العقل قد يكون موجودًا ثم يكون أداة غير صالحة للإدراك، فهل باستطاعته الوصول إلى اليقين، أو هو مضطر لتعليق الحكم والتزام الشك؟ هذه مسألة عامة مبدئية تتخصص في ثلاث مسائل:

الأولى: هل باستطاعة العقل أن يبرر يقينه بإدراكه؟

الثانية: هل باستطاعته أن يبرر اليقين بإدراك الحواس؟

الثالثة: هل باستطاعته أن يجاوز دائرة الوجود الطبيعي إلى ما بعد الطبيعة؟

في هذه المسائل نلقى الحسّيين بأدلتهم، ونلقى بنوع خاص طائفة من الفلاسفة نسميهم «التصوريين»؛ لأنهم يدعون أن الإدراك أيًّا كان إنّما يقع على التصورات الماثلة في الذهن، كما يحدث في الأحلام، لا على موضوعات متمايزة من التصورات، وأن تصديقنا بوجود الأجسام بقيمة المعاني والمبادئ العقلية إن هو إلا تَوَهُّم، ومن باب أولى التصديق بالروحيات.

وقد اصطنع الحسّيون هذا المبدأ التصوري، واتحدوا مع أصحابه، فأجابوا جميعًا على المسائل الثلاثة بالنفي. وهذا موقف خطير للغاية يقضي على الفلسفة كعلم للوجود.

ونحن ننحاز إلى وجهة الإثبات، ونبين أن قوانا العارفة آلات صالحة للإدراك صادقة بالرغم مما تقع فيه أحيانًا من أخطاء، وأن هناك حقائق لا يتطرق الشك إليها: منها أولية بيّنة بنفسها، ومنها كسبية يتبرهن اليقين بها بالأولية، فتستطيع المضي في الفلسفة، ومعالجة المسائل الوجودية.

هذه المسائل منها عامة ومنها خاصة. المسائل العامة نجد مكانها في هذا الكتاب، وهي تدور على معنى الوجود بالإطلاق، وعلى الأمور التي تلحقه

بهـذا الاعتبـار، فنلحـق كل موجـود وتدخـل في تفهـم حقيقتـه، مثـل الجوهـر والعـرض، والقـوة والفعـل، والعلـة الفاعليـة والعلـة الغائيـة. وتؤلـف المسـائل الخاصـة كتابًـا آخـر: «الطبيعـة ومـا بعـد الطبيعـة»، ونقسـمه إلى قسـمين: أحدهـما يضـم مسـائل الوجـود الطبيعـي، فيفحـص عـن تركيـب الكائـن المـادي إجـمالاً، ثـم عـن خصوصياتـه وهـي الكائنـات الحيـة ناميـة وحاسـة وناطقـة. والقسـم الآخـر يرتفـع إلى اللـه علـة الوجـود الطبيعـي، ويحـاول تعـرّف ذاتـه، وفسـخ الإشـكالات التـي أثارهـا الحسّـيون والتصوريـون بشـأن إمـكان البرهنـة عـلى وجـود اللـه، وإمـكان إضافـة صفـات إلى الـذات الإلهيـة. وبعـد الفلسـفة النظريـة تجـيء الفلسـفة العمليـة أو فلسـفة الأخـلاق، نتناولهـا في كتـاب ثالـث نسـميه: «الأخـلاق الإنسـانية»، للدلالـة عـلى أن للإنسـان أخلاقًـا لائقـة بـه، مغايـرة للأخـلاق التـي توحـي بهـا الطبيعـة الحيوانيـة الخاضعـة للـذة الجسـمية والمنفعـة الماديـة. وعـلى هـذا الوجـه نعـرض مذهبًـا تامًّـا يتسـم باليقـين والإيمـان، ومـن دونهـما لا حيـاة للإنسـان بمـا هـو إنسـان.

وإذا سُـئلنا عـن اسـم هذا المذهـب وعن مصـدره، قلنا: إنه المذهـب العقلي[1] Intellenctualisme . ولكـن المذهـب العقـلي المعتـدل Modetre يؤمـن أيضًـا بالوجـود ويقـدر تعلقـه عليـه. ثـم قلنـا إن أفلاطـون قـد سـبق إلى بعـض لمحـات منـه، ولكـن أرسـطو هـو زعيمـه الأول الـذي اسـتخلص معانيـه الأسـاسية ومبادئه المنطقيـة والميتافيزيقيـة وصـاغ تعريفاتهـا واسـتخرج نتائجهـا، وإن الفلاسـفة الإسـلاميين، وبخاصـة ابـن سـينا وابـن رشـد، قـد أسـهموا فيـه باللسـان العـربي المبـين. فنحـن نعـود إلى هـؤلاء جميعًـا، ونؤيـد شروحهـم وأدلتهـم، ونبـين تهافت الذيـن حـادوا عنهـا مـن الفلاسـفة المحدثـين. لقد تنوسـيت تلـك التعاليـم القديمة

(1) ويدعى أيضًا Rationalisme مع هذا الفارق وهو أن هذا اللفظ كثيرًا ما يستخدم للدلالة على الاعتداد بالعقل ضد الدين، وليس هذا هو المعنى الذي نقصد إليه.

وطال عليها النسيان، أو صارت تُروى لمحض التأريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال، فعسى أن يقتنع قارئ هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه.

الباب الأول

وجود العقل

الفصل الأول

التصور الساذج

(1) المعنى المجرد الكلي

نفتتح القول إذن بإثبات مغايرة الأفعال العقلية للأفعال الحسية. ومتى ثبتت هذه المغايرة ثبتت أصالة العقل، وثبت له وجود خاص، من حيث إن كل فعل فله بالضرورة فاعل معادل له. ونقصد بالأفعال العقلية على وجه التحديد الأفعال الثلاثة المعروفة في المنطق بالتصور الساذج والحكم والاستدلال (بنوعيه من قياس واستقراء). ومعلوم أن التصور الساذج -أيْ البسيط- سُمي كذلك بالنسبة على الحكم والاستدلال؛ فإنه محض إدراك معنى ما، كالعلم والإنسان والمثلث والفضيلة، بينما هما إدراك بإثبات أو نفي يجمعهما تحت اسم التصديق. وعلى هذه الأفعال يدور هذا الباب الأول.

المعنى يمثل ماهية الشيء المدرَك، أي طبيعته دون تمثيل لما تبدو فيه الماهية أو الطبيعة من الأعراض. ويحصل عليه العقل بتجريد الماهية عن المادة الشخصية وعن الأعراض الملازمة للمادة، كالمقدار واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة.

ولمّا كانت الماهية الممثلة في المعنى مجردة هكذا عن كل ما يخصص الوجود

الواقعي؛ فإن العقل يتصور إمكان تحققها في ما لا نهاية له من الأفراد، ولو لم تعرض عليه التجربة سوى فرد واحد لماهية واحدة. وبهذا الاعتبار يقال للمعنى المجرد إنه كلي، ويقال لأفراده إنها جزئيات لأنها بمثابة أجزاء له. وواضح أن التجريد سابق على تصور الكلية؛ لأن المعنى إنّما يطلق على كثيرين لكونه غير متضمن لشيء مما يعين ويخصص في الواقع.

وهذه الملاحظة على جانب عظيم من الأهمية، وهي تقتضينا ألا نقول «المعنى الكلي» إلا حيث تكون الكلية مقصودة فعلاً، وأن نقول «المعنى» أو «المعنى المجرد» حيث نقصد الماهية فقط، أي المفهوم دون الماصدق، فنرفع لبسًا كان مثارًا للخطأ عند كثيرين من الفلاسفة.

والتجريد على هذا النحو أساس «العلم» الذي هو وصول العقل إلى معنى الشيء، ومتى وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بعلته، أيْ أدرك علة تكوينه وعلة خصائصه وعلة أفعاله. ولمّا كانت الماهية الممثلة في المعنى المجرد ثابتة، كان العلم بها ثابتًا لا يلحظ تغير الأعراض ولا يتغير بتغيرها، فضرورة العلم لازمة من ضرورة الماهيات. وتبعًا لذلك لا يكون العلم إدراك الجزء بما هو جزئي حاصل على كذا وكذا من الأعراض التي تميزه من سائر أفراد نوعه، بل يكون العلم إدراك الكلي، على حد القول المأثور عن أرسطو وأتباعه، أيْ إدراك الماهية المجردة التي هي كلية بالقوة من جراء تجردها، وتصير كلية بالفعل متى التفت العقل إلى جزئياتها الحقيقية والممكنة.

ويتفاوت التجريد على ثلاث درجات: في الدرجة الأولى يتناول العقل الشيء المادي كما هو ماثل في الصورة الخيالية، فيجرده عن أعراضه المحسوسة بالفعل، كمقداره وشكله ولونه وحرارته.. إلى غير ذلك مما هو خاص بشخصه لا بماهيته ونوعه، مثلما نجرد صورة زيد عن أعراضه التي من هذا القبيل فنحصل على معنى الإنسان. بعد هذا التجريد يبقى المعنى

مشتملاً على مادة مخصوصة داخلة في حقيقة الماهية؛ فإن الإنسان يوجد حتمًا في لحم وعظم، لكنها مادة معقولة إجمالاً، أي مجردة عن الأعراض. وهكذا الحال في سائر الكائنات الطبيعية، نتصور كلاّ منها في المادة التي تخص ماهيته لكن مجردة مجملة، والكائنات المتصورة على هذا النحو هي موضوعات العلم الطبيعية.

وفي الدرجة الثانية يتناول العقل هذه الموضوعات، فيجردها عن المادة المخصوصة المجردة أو الإجمالية، فتبقى لديه المادة على العموم، وهي التي لمّا جُردت على المادة المحسوسة شخصية وإجمالية لم تعد محسوسة، بل أضحت معقولة فقط، تتصور أبعادًا وأشكالاً، أيْ خطوطًا وسطوحًا وحجوما دون أيّ عرَض من أعراض الكائنات الطبيعية، فيحصل العقل بذلك على معنى الكمية المتصلة وينشأ علم الهندسة، ثم يحصل على معنى الكمية المنفصلة أو العدد، وذلك بالتمييز بين كميات متصلة مختلفة والجمع بينها، أو بقسمة الكمية المتصلة والجمع بين الأقسام، وينشأ علم الحساب الذي هو أكثر تجرّدًا من الهندسة لعدم تعلق الأعداد بالمكان كتعلق الأبعاد والأشكال، وأخيرًا يحصل على معنى الكمية إطلاقًا، وينشأ علم الجبر الذي هو أكثر تجرّدًا من الهندسة والحساب.

وفي الدرجة الثالثة يجرد العقل الشيء عن المادة المعقولة أيضًا، فلا يبقى لديه سوى معنى الموجود، وهو معنى غير متعلق بالمادة بالذات؛ إذ قد يكون الموجود جسمًا وقد يكون روحًا. كذلك يلحظ العقل بعض معانٍ توجد تارة في مادة وتارة في غير المادة: كالجوهر والعرض والكيفية والإضافة والقوة والفعل والكلي والجزئي والعلة المعلول والغاية والوسيلة، فيعلم العقل أنها تلحق الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو جسم طبيعي أو رياضي، ويحصل بذلك على موضوعات ما بعد الطبيعة.

فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته. والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (مثال هوبس لوك وهيوم ومل وسبنسر) ولا يستطيعون تسويغ العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات. والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وسبينوزا وكنط)، لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء.

(2) المذهب الحسي والمعنى

ينكر الحسيون وجود معانٍ في أذهاننا، ويبنون هذا الإنكار على اعتبارين: أحدهما أنه لمّا كان كل موجود حسيًّا، كانت معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات. والاعتبار الآخر أن المعنى الكلي تَصوُّر متناقض يلغي عَجُزه صدره؛ إذ إن الكلية تمنع عن المعنى التعين، بينما كل موجود وكل تصور فهو معين حتمًا. هل نستطيع تصور إنسان لا هو أبيض ولا أسود ولا أصفر ولا أحمر، ولا هو طويل أو قصير، ولا هو كذا أو كذا مما يسمى بالأعراض؟ هل نستطيع أن نتصور حركة متمايزة من الجسم المتحرك ولا هي سريعة ولا بطيئة، ولا مستقيمة ولا منحنية؟ هل نستطيع أن نتصور مثلثًا لا يمثل نوعًا من أنواع المثلثات ويشملها جميعًا؟ ويقاس على ذلك سائر المعاني التي لها التجرد والكلية.

غير أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للإقرار بما يشبه المعنى المجرد الكلي، فيحاولون تفسيره ابتداءً من الحسي، فيقولون إنه صورة تكتسب بالانتباه على الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، وهذا هو التجريد عندهم، فنحصل على صورة ناقصة تحوي بعض

خصائص الشيء دون بعض. وندل على هذه الصورة بلفظ، فنخلق بينهما علاقة عرفية يكون من أثرها أنه كلما سمعنا اللفظ أو قرأناه بدت في ذهننا صور أشياء حاصلة على تلك الخصائص، وهذه هي الكلية عندهم، تتسع أكثر فأكثر بتناقص عدد الخصائص المستبقاة في الصورة على ما تشير إليه كتب المنطق حين تعين العلاقة بين المفهوم والماصدق. ومن الحسّيين مَن يعترف للذهن بفاعلية ذاتية في المضاهاة بين الخصائص والانتباه إليها، ومنهم من يرى أن الذهن منفعل وحسب، وأن تكرار الإحساس أو شدته تبرز الخصائص المشتركة وتفرض الانتباه على الذهن، فتحدث الصورة حدوثًا آليًا. والحسيون المعاصرون يؤيدون تفسيرهم للتجريد بتلك «الصور المركبة» التي حصل عليها «جالتون» حوالي سنة 1880؛ إذ وضع في فانوس سحري بضع ميداليات تمثل كليوباترا ووجّه الضوء إلى موضع واحد، فظهرت صورة هي متوسط الميداليات. وكذلك صنع بميداليات تمثل إسكندر الأكبر، وبصورة شمسية تمثل أفراد إحدى الأُسَر، فكانت هذه التجارب دليلاً ماديًّا على ترسخ المشابهات وتلاشي الفوارق.

(3) المعنى والصورة

نقسّم ردنا على هذه الأقوال إلى قسمين: الأول مقارنة بين المعنى والصورة، والثاني مقارنة بين المعنى واللفظ. ونبدأ بالكلام على الصورة المركبة، فنقول: إن الحصول على صورة من هذا القبيل يقتضي أن تكون الصور الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه، فإذا حُذفت إحداها أو أضيفت أخرى تعدّلت الصورة الناتجة عنها. فالصورة المركبة صورة متوسطة للصور الجزئية المستخدمة في إنتاجها، ولها فقط؛ وهي لا تعتبر مشتركة في الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هي عنها، وبالقياس إلى الذي يعرف هذه الصور الجزئية. أما إذا لم نعرفها، فالصورة المركبة تكون بالقياس إلينا صورة جزئية معينة

بأعراض خاصة كواحدة من تلك الصور؛ إذ إنها إنّما تمثل الملامح المحسوسة لطائفة من الموجودات معينة. وعلى ذلك يستحيل الحصول على صورة مركبة إذا ما تباعدت المشابهات المحسوسة بين أصناف النوع الواحد، ومن باب أولى بين أنواع الجنس الواحد: كيف نحصل على صورة متوسطة للإنسان باستخدام صور الأصناف البشرية من أبيض وأسود وأسمر وأصفر وأحمر؟ على أيّ شكل يظهر فيها الرأس والعينان والأنف والشفتان والقامة؟ إن كل أولئك يظهر على شكل مشوه لمميزات كل صنف.

وكيف نحصل على صورة متوسطة للحيوان باستخدام صور الأنواع الحيوانية، كالإنسان والقرد والأسد والثور والفرس والحوت والخفاش والقط... إلخ؟ وكيف نحصل على صورة متوسطة للمثلث أو اللون أو لغير ذلك من الأجناس؟

هذا فضلاً عن أن الصورة المركبة أيًّا كانت هي صورة محسوسة، فلا يمكن أن تتكرر بالذات في كثيرين، بينما المعنى ينطبق بالذات على عدد لا يُحصى من الأفراد. قال ابن سينا (في كتاب النجاة): «إن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين، وكذلك الخيال؛ فإنك أيّ صورة أحضرتها في التخيُّل أو في الحس الجسماني، لم يمكنك أن تُشرك فيها سائر الصور الشخصية؛ لأن ما يرتسم في الحس أو الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والأيْن والوضع غير ضرورية في الإنسانية ولا مساوية لها». وقال أيضًا: «ليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيها جميع أشخاص ذلك النوع (أيْ الممثل بالصورة)؛ فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس». وهكذا نعتقد أننا قد فرغنا من أمر الصورة المركبة وأبطلنا استشهاد الحسّيين بها.

على أننا نسلم بوجود الصورة المشتركة في مخيلتنا ومخيلة الحيوان الأعجم، يأتي اشتراكها من غموضها واقتصارها على خطوط عامة قليلة التعيين، وإنما

يمكـن ذلـك؛ لأن الخيـال قـوة حيـة لا جامـدة، وأن الإدراك فعـل معنـوي لا مـادي فيحتمـل التعيـن. وإذا عدنـا إلى التفـاوت في أنفسـنا، وجدنـا أن المعرفـة تتـدرج مـن العـام إلى الخـاص: ففـي دائـرة المعرفـة الحسـية نذكـر أننـا إذا رأينـا شـيئًا عـن بُعـد، فإننـا نـدرك كونـه جسـمًا قبـل كونـه حيوانًـا، وكونـه حيوانًـا قبـل كونـه إنسـانًا، وكونـه إنسـانًا قبـل كونـه هـذا الشـخص المعـين. ويلاحـظ أرسـطو في مطلـع كتـاب «السـماع الطبيعـي» -تأييـدًا لهـذه القضيـة- أن الأطفـال يميـزون بـين الإنسـان واللاإنسـان قبـل أن يميـزوا بـين إنسـان وآخـر، ويدعـون كل رجـل أبًـا وكل امـرأة أُمًّـا قبـل أن يُفـردوا الأب والأم الحقيقيـين عـن باقـي الرجـال والنسـاء. وكذلـك الحـال في دائـرة المعرفـة العقليـة؛ فـإن العقـل يـدرك الماهيـات في أول الأمـر إدراكًا إجماليًّـا، ثـم يخصـص هـذا الإدراك ويسـتكمله بتحليـل الأشـياء إلى عناصرهـا أو خواصهـا، أيْ بتجريـدات متتاليـة.

فحـين نقـول إن التصـور السـاذج إدراك الماهيـة، لا نقصـد أن العقـل ينفُـذ فـورًا إلى صميـم الأشـياء ويبلـغ دفعـة إلى خصائصهـا الجوهريـة. إننـا لا نزعـم للعقـل الإنسـاني مثـل هـذه المقـدرة، بـل لا نخـشى أن نعلـن أنـه لا يصـل أبـدًا إلى ماهيـات الماديـات ولا يكشـف عـن فصولهـا النوعيـة، فـلا يحدهـا الحـد الـذي يشـترطه المنطـق في العلـم الكامـل، اللهـم فيـما سـوى الماهيـة الإنسـانية التـي نعـرف أن النطـق فصلهـا النوعـي. ولعجـز العقـل عـن حـد الماديـات فإنـه يقنـع برسـمها أيْ بتعريفهـا تعريفًـا تجريبيًّـا وصفيًّـا بأعـراض خارجـة عـن الماهيـة دالـة عليهـا مميـزة لهـا مـما عداهـا باجتماعهـا لهـا دون غيرهـا. كـما نشـاهد في علومنـا الطبيعيـة حيـث تعـرف العنـاصر الكيميائيـة بوزنهـا وألفتهـا وآثارهـا، وتعـرف النباتـات والحيوانـات بالهيئـة الخارجيـة والتكويـن الداخـلي ونـوع الغـذاء.. ومـا إلى ذلـك. فليسـت المعـاني سـواء في كـمال التصـور، ولكنهـا تتفـاوت: فمنهـا الغامـض والواضـح، ومنهـا المختلـط والمميـز.

الفارق الجوهري بين المعنى والصورة المشتركة، أو بين الحد والرسم، هو أن الصورة تشتمل على أعراض الشيء وأجزائه كما تبدو للحواس وحسب، وأن المعنى يتضمن علة الخصائص التي يمثلها. فحين نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق، نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعاله وجميع خصائصه، كالحرية والأخلاق والدين واللغة والعلم والفن والاجتماع، فإن أولئك جميعًا راجعة إلى النطق لازمة عنه. وحين نعدد عناصر الصورة المشتركة للإنسان، فنقول إنه جسم حي حاس غير ذي ريش ولا وبَر يمشي على قدمين رأسه مرتفع إلى أعلى، نجد أننا نجمع عناصر محسوسة بعضها إلى بعض، ولا نعلم علة وجود هذه العناصر للإنسان. بل حين نُعرّفه بالخصائص المعقولة اللازمة عن النطق دون النطق نفسه، فلا يكون تعريفنا إلا رسمًا كالرسم الجامع للعناصر المحسوسة، ولا يصير حدًّا إلا بذكر النطق أولاً باعتباره الخاصية الأساسية المقومة للماهية المعبرة عما «هو» الإنسان والمفسرة لجميع خصائصه؛ لأنها هي العلة في كون الإنسان إنسانًا وكون هذه خصائصه. والأمر كذلك في الصورة المشتركة للساعة أو القاطرة أو الطائرة أو غيرها من الآلات؛ فإن الحيوان الأعجم يتصورها، ويتصورها الإنسان الجاهل حقيقتها، ولكن علة وجود أجزائها وعلة اجتماعها لا تُدرَك إلا في معنى الساعة وهو أنها آلة لقياس الزمن، أو في معنى القاطرة أو في معنى الطائرة، وهذه المعاني معقولة غير محسوسة.

فإذا كنا قد سلمنا أن الإنسان لا يتبين المعنى المعقول في الماديات، فقد كان مرادنا التبين الصريح، وما نزال ندعي أن الإنسان يتبين الماهيات المادية نوعًا من التبين، مستشهدين بالتجربة التي تُرينا الحيوان الأعجم يستظل بالشجر، ويأكل العشب والثمر، وينتفع بغير ذلك من الأشياء، ثم لا يستعيض عما يفوته منها، ولا يحدث أيّ أثر إيجابي فيما حوله. بينما الإنسان

يستنبت الشجر والعشب ويستخدم الأشياء وخصائصها على وجوه شتى، كثير منها لم يعرض في الطبيعة. والعجماوات هي التي تقف عند الظاهر المحسوس الذي يقتصر عليه الحسيون، والإنسان ينفذ إلى ما وراء المحسوس من المعقول.

هذا فيما يختص بالماديات، أيْ بمعاني الدرجة الأولى من درجات التجريد. فإذا ارتقينا إلى ما فوقها قلنا دون تحفظ ولا استدراك: إن العقل يدرك الماهيات. فمعاني الدرجة الثانية التي هي موضوعات الرياضيات معقولات صرفة من غير شك؛ فإنها بريئة عن المادة المحسوسة التي تحجب الماهية كما بيّنا، وهي لا تشتمل إلا على المادة المعقولة التي هي السطح والخط مجردين عن كل كيفية حسية، فيستوعب العقل خصائصها، ويبرهن على هذه الخصائص بخاصية رئيسة مأخوذة من المعاني أنفسها، أيْ من الماهيات الممثلة في المعاني. وما الأشكال المتخيلة هاهنا بإزاء المعاني سوى صورة جزئية ليست هي المقصودة بالحد والبرهان.

ومعاني الدرجة الثالثة المجردة عن كل مادة محسوسة أو معقولة، كمعاني ما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق، شاهد أبلغ على إدراك العقل للماهيات؛ فإنها تتأبى على كل تخيل كما هو واضح، ومنها ما يطلع على أشياء متباينة الماهية بحيث لا يبقى أيّ وجه لدعوى الحسيين أن معانينا عناصر محسوسة مشتركة ينضم بعضها إلى بعض بالتشابه: ما هي العناصر المحسوسة المشتركة بين تمثال وقصيدة وقطعة موسيقية وزهرة، وغيرها كثير، حين نصفها بالجمال؟ فإن قيل إن هذا الوصف غير مستفاد منها بل من أثرها فينا، أجبنا أننا نشعر تمام الشعور أن الوصف متجه إليها، وندرك بجلاء أنه إذا لم يكن لها صفة الجمال لم يكن لها أيّ أثر. ثم ما هي العناصر المحسوسة المشتركة بين الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة والسخاء، وغيرها من الفضائل حين

نجمعها تحت معنى الفضيلة؟ فإن سُئلنا بأيّ حق نجمعها هكذا، أجبنا أن هناك تشابهًا، ولكنه تشابه معقول غير محسوس يبدو في التعريفات التي نؤلفها لهذه المعاني بأجناس وفصول معنوية، كما سنبينه كلما صادفنا معنى من تلك المعاني العامة الشاملة التي هي أصول المعرفة الإنسانية.

الخلاف إذن بيننا وبين الحسيين قائم في أنهم يأبون الاعتراف بالمعقول، ويجهدون أنفسهم في رده إلى المحسوس. ويظهر هذا الخلط في نقدهم للمعنى المجرد؛ إذ يقولون إنهم لا يستطيعون أن يتصوروه لأنه غير معين، وهم يقصدون أنهم لا يستطيعون أن يتخيلوه، ونحن نقرهم على أنه لا يُتخيل من حيث إن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس. أما إن أريد بالتصور التعقل فهو مستطاع؛ إذ إن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراض المحسوسة، معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التي تدخل في تعريفه. وإذا عد تصورًا ناقصًا لكونه لا يحتوي إلا على تلك العناصر، فإنه تصور تام ما دامت هي المقومة للماهية. فالتعريف الصحيح للتجريد ليس قولهم إنه انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية أعقد، مثلما تفعل الحواس الظاهرة التي يُدرك كل منها كيفية معينة من كيفيات الشيء الواحد، فإن الصورة الجزئية لا تفسر المعنى على أيْ وجه أخذناها، والانتباه الذي يجعلون منه وسيلة التجريد لا يعطي الصورة الواقع عليها أيّ قسط من التجرد، بل بالعكس يقوي جزئيتها: كانتباه البصر إلى لون شيء ما، فإنه يفسر انفصال اللون عن الشيء، ولكنه يدعه هذا اللون المعين في هذا الشيء المعين.

وإنما التعريف الصحيح للتجريد هو الذي يذكره ابن سينا نقلاً عن المدرسة الأرسطوطالية، حيث يقول: «إنه انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها». أو بكلمة واحدة: التجريد إحالة المحسوس معقولاً. إننا نخطئ بلا مراء إذا

تصورنا اللون أو الحركة أو الماهيات الجسمية مفارقة للأجسام لكونها مجردة عنها في تصورنا، أما إذا لاحظنا الحركة مثلاً فيما يخصها بالذات، وهو أنها الانتقال التدريجي من مكان إلى آخر، بصرف النظر عن الموضوع المتحرك، وعن أعراض الحركة من اتجاه وسرعة وبطء، فليس في هذا التجريد كذب؛ لأن الموضوع المتحرك ومشخصاته لا تدخل في حقيقة الحركة، وليس فيه امتناع، وإنما هو عام عادي كما يشهد الوجدان وتشهد العلوم التي إنّما مدارها على أمثال هذه المجردات.

ومن عجب أن يغفل الحسيون شهادة الوجدان وشهادة العلوم تشبثًا بمبدئهم.

(4) المعنى واللفظ

بل إن مبدأهم قد ساقهم إلى أشهد من هذا خلفًا وأدعى للعجب؛ ذلك أنهم لم يؤمنوا بالمعاني وآمنوا بالألفاظ. فقد مر بنا تفسيرهم للكلية أنها استعراض صورة جزئية عند سماع الأسماء الموضوعة لها أو قراءتها. ولمّا جزموا بأن المعاني ألفاظ وحسب، انتهوا إلى أن مدار العلوم على ألفاظ. فإنكارهم للعقل قضى عليهم بإنكار قيمة العلم.

أجل إن اللفظ أو الاسم غير متعلق بصورة جزئية معينة؛ هذا قول صادق، وأصدق منه وأصرح أن نقول: إن الاسم كلي حين يتصور الذهن الكلية، وأنه يصير جزئيًّا بالإشارة إلى عين من الأعيان، كأن نقول: هذا الإنسان وهذه الشجرة. ويعود كليًّا حين نستعمله بصيغة الجمع فنقول: الناس والأشجار. أو بصيغة مهملة مثل: إنسان ما وشجرة ما.

فما السبب في إمكان وضع الاسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات فيما يقولون؟ أليس هذا دليلاً قاطعًا على

أن المعنى والكلية سابقان على الاسم، وأنهما السبب في وضع الاسم، وأن لا قيمة للاسم إلا إذا قُرن به المعنى وأُدركت الكلية؟ ليس التفكير لَوْكَ ألفاظٍ، ولكنه إدراك الأشياء المدلول عليها بالألفاظ.

ونحسب أن كل هذا من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إلحاح.

يلزم من ذلك أن العلوم تدور على أشياء لا على ألفاظ كما يدّعون. وقد اعتقد باركلي أنه يؤيد المذهب الحسي في هذه الدعوى باستشهاده بالحساب والجبر كعلمين اسميين يدوران على علامات عرفية لا على أشياء، ولكنه كان واهمًا، فقد نسلم جدلاً باسمية هذين العلمين، فتبقى لدينا موضوعات سائر العلوم وهي تمثل أشياء واقعية، فهي تتطلب تفسيرًا آخر غير الاسمية. ولكننا لا نسلم بما يقول؛ فإن لكل من الحروف المستخدمة في الجبر، ولكل من الأعداد المستخدمة في الحساب، دلالة خاصة تجعل المدلول في حكم الشيء الواقعي، فيرجع العلمان إلى حكم سائر العلوم: ففي الجبر تدل الحروف دلالة مطردة على كميات معلومة أو مجهولة، وفي الحساب تدل الأعداد على كميات معينة، وتعتبر بمثابة الأنواع الواقعية، فيختلف بزيادة وحدة أو إنقاص وحدة، كما يختلف «الحي» بزيادة «الحاس» أو حذفه، وكما يختلف «الحيوان» بإضافة «الناطق» أو حذفه على ما هو ظاهر في شجرة فورفوريوس. ولمّا كان العد أو الحسبان في العلمين منهجًا مستقلاً عن المعدودات منطبقًا على أيّ منها، فإن العقل يصرف النظر عن المعدودات، أيْ عن الموضوعات المدلول عليها بالعلامات، ريثما يجدها عند التطبيق. وعلى هذا الاعتبار يستخدم الرياضيون الأعداد والحروف ويؤلفونها بعضها مع بعض في كل علم. أما إذا كانت عاطلة عن كل دلالة فكيف نفسر العد والتأليف والتطبيق؟

الإدراك العقلي سابق إذن على اللفظ مستقل عنه، ويتضح هذا الاستقلال

أيضًا بالمقارنة بين طوائف الألفاظ وبين الإدراك المقابل لها في العقل: فمنها الألفاظ المشككة، تلك التي تقال على كثيرين مختلفين بالماهية، فتنطبق باتفاق من جهة وافتراق من جهة أخرى، مثل قولنا: «منظر جميل، وتمثال جميل، وقصيدة جميلة، وغناء جميل»، أو قولنا: «إنسان طيب، وفاكهة طيبة، وقلم طيب»، فإن لفظي «الجمال والطيبة» ينطبقان على الموصوفات بمعنى عام، هو وجه الاتفاق الذي يذكر في تعريفها حيث نقول: إن الجمال تناسق ورونق، وإن الطيبة موافقة الشيء لماهيته أو للغاية المنشودة منه. ولكن العقل يعلم أن الجمال أو الطيبة لا يتحققان في الموصوفات على نحو واحد من حيث إن لكل منها ماهية خاصة، فليس جمال التمثال كجمال القصيدة، وليست طيبة القلم كطيبة الإنسان أو كطيبة الفاكهة. وبهذا العلم يُدخل العقل في إدراكه لكل موصوف معنى ليس في اللفظ ولا يمكن أن يكون في اللفظ لتعدد الموصوفات واختلافها.

وثمة شاهد آخر على هذا التمايز بين المعنى واللفظ، هو أن لفظًا موضوعًا لمعنى معين بالمطابقة يوحي أيضًا بمعنى متضمن فيه أو لازم عنه، مثل دلالة كل من لفظ البيت ولفظ السقف على الحائط. وليست هذه الدلالة راجعة إلى اللفظ، بل إلى العقل الذي يدرك أن ما يدل على الكل يدل على الجزء بطريق التضمن، أو أن ما يدل على جزء ما فهو يدل على جزء آخر متصل به، فيصرف العقل اللفظ الموضوع للأول بالمطابقة إلى الدلالة على الآخر بطريق الالتزام أو الاستتباع.

وشاهد ثالث يؤخذ من المترادفات؛ فإنها أسماء مختلفة متواردة على مسمى واحد، وذلك لأن الألفاظ عرفية وضعية لا دلالة لها بذاتها وأن العبرة بفهم العقل.

وشاهد رابع نجده في الألفاظ المشتركة التي يطلق الواحد منها على

مسـميات متباينـة كل التبايـن: كـما يطلـق لفـظ العـين عـلى منبـع المـاء والعضـو المُبـصر والدينـار، ويطلـق لفـظ الكلـب عـلى الحيـوان المعـروف وعـلى الشـعر، ويطلـق لفـظ المشـتري عـلى قابـل عقـد البيـع وعـلى الكوكـب الـذي في السـماء.. وغيرهـا كثـير في جميـع اللغـات. فهاهنـا ليـس للفـظ مدلـول خـاص، ولكـن العقـل يخصـص المدلـول في كل حالـة تبعًـا لإدراكـه هـو. وإذا قلنـا إن هنـاك وجـه شـبه هـو الأصـل في الاشـتراك، رجعـت هـذه الألفـاظ إلى المشـكلة وبقيـت النتيجـة التـي نريـد أن نبينهـا، وهـي أن فعـل العقـل هـو الأول وأن اللفـظ أداة ليـس غـير.

بـل إن اسـتقلال التعقـل عـن اللفـظ يظهـر مـن وجـود معـانٍ دون ألفـاظ، وهـذا مـا يسـميه علماء النفـس المعـاصرون بالفكـر الضمنـي Pensee implicit، ويضربـون لـه شـتى الأمثلـة: منهـا الشـعور بالـذات وبالحريـة وبالتبعـة، والمواقـف العقليـة الناجمـة عـن أمثـال هـذه الأقـوال: انتظـرْ، اسـمعْ، انظـرْ؟ والشـعور بالانتبـاه والعجـب والشـك وبالسـهولة أو الصعوبـة بـإزاء مهمـة مـا، والانتقـاد الصامـت لمـا نقـرأ أو نسـمع أو نـرى، والشـعور بالوضـوح، والشـعور بالاتفـاق أو الاختـلاف بـين أمـور عـدة معروضـة علينـا، والشـعور بالـتردد بـين فكرتـين أو بـين عاطفتـين أو بالانتقـال مـن الواحـدة إلى الأخـرى، واختـمار الأفكار والعواطـف في اللاشـعور قبـل أن يتعـين ويطلـق عليهـا اسـم، والفكـرة الفجائيـة تخطـر لشـخص يجيـد عـدة لغـات ويحـب اللغـة التـي يعـبر بهـا عـن فكرتـه. فكيـف يزعـم الزاعمـون أن المعـاني ألفـاظ وأن التفكـير تنسـيق ألفـاظ؟

إن هـذا البحـث في التصـور السـاذج ليـدل الدلالـة القاطعـة عـلى بطـلان المذهـب الحـسي، وكـم سـنصادف مـن أدلـة قاطعـة فيـما يـلي مـن بحـوث!

الفصل الثاني

الحكم

(1) تعريف الحكم

قلنـا إننـا لا نـدرك الأشـياء بجميـع خصائصهـا وأعراضهـا دفعـة واحـدة، ولكننـا نـدرك الأعـراض والخصائـص شـيئًا فشـيئًا باسـتخدام حواسـنا وإعـمال الفكـر، فنحلـل الـشيء إلى معـانٍ عـدة ونحـن نعلـم أن هـذه الكـثرة متحققـة فيـه، فنردهـا إليـه في قـول يعلـن أنهـا لـه، مثـل قولنـا: «سـقراط فاضـل»، ويسـمى هـذا تركيبًـا. وقـد نخطـئ فنضيـف إلى الـشيء مـا ليـس لـه، فـإذا تبيّنـا خطأنـا عدنـا فاسـتبعدنا عـن الـشيء تلـك الإضافـة في قـول يعلـن أنهـا ليسـت لـه، مثـل قولنـا: «ليـس سـقراط كافـرًا»، ويسـمى هـذا فصـلاً أو تفصيـلاً باعتبـار المقصـود منـه وهـو الاسـتبعاد، ولكنـه تركيـب أيضًـا مـن حيـث إنـه تأليـف بـين معنَيـين في صيغـة سـالبة.

هـذا التركيـب الموجـب أو السـالب مغايـر للمعنـى المركـب المتصـور دون إيجـاب أو سـلب، فليـس تصورنـا «الإنسـان الشـجاع» كتصورنـا «هـذا الإنسـان شـجاع»: في التصـور الأول معنيـان مؤلفـان في ماهيـة واحـدة، وفي التصـور الثـاني تقريـر بـأن المعنـى المضـاف موافـق للـشيء المعبر عنـه بالمعنـى المضـاف إليه (أو غـير موافـق لـه). فالحكـم يقتـضي ثلاثـة أفعـال تمهـد لـه: وهـي تصـور معنيـين، والمضاهـاة بينهـما، وإدراك مـا بينهـما مـن نسـبة توافـق أو عدم توافـق، فيعقب

الحكم هذا الفصل الثالث توًا، فإن إدراك النسبة مجرد العلم بإمكان إضافة معنى إلى آخر، وماهية الحكم الإضافة فعلاً والتصديق بالنسبة.

أما أن الحكم تركيب بين معنيين، وأن التصور الساذج سابق عليه، فهذا ما يبدو واضحًا وما قيل به أزمنة متطاولة. لكن بعض علماء النفس المعاصرين ارتأوا أن الحكم تصور إجمالي نحلله إلى المعاني المؤلفة له، أيْ إننا ندرك أولاً كل موقف جملةً ونعبر عنه بقضية، مثل: «أمشي» و«أُعطي»، ثم ندرك جزأي القضية ونحصل على معنيين، فالمعنى الواحد يركب بحكم أو بجملة أحكام. هذا الرأي قائم على سوء فهم: فإنه إذا لم يكن تمايز جزأي الحكم سابقًا عليه امتنع الحكم وامتنع التعبير عنه في قضية لعدم توافر المعاني والألفاظ التي نؤلف بينها، والتي يجب أن يكون لكل منها في ذهننا مدلول محدد، مستقل عن مدلول الآخر. وإدراك موقف ما جملة هو إدراكه بوساطة ما لدينا من معانٍ فتعقل طرفين سابق على الجمع بينهما، وإلا كان الجمع عبثًا. والأمر واضح للغاية في الحكم السالب؛ فإن المسلوب غير موجود، فلا يمكن أن يقال إننا ندركه في تصور تركيبي ثم نحلل هذا التصور إلى جزأيه، والمعنى الذي يُكتسب بحكم أو بعدة أحكام مسبوق ضرورة بمعانٍ أبسط منه تركب منها هذه الأحكام.

هذا التركيب يجيء إيجابًا أو سلبًا. والإيجاب متقدم عمومًا على السلب؛ لتقدم الوجود على اللاوجود، ولتقدم إدراك الوجود على إدراك اللاوجود، ولِما هو بيِّن من أن السلب، لاحتوائه على أداة سالبة في العقل وفي اللفظ، فهو أعقد من الإيجاب، والأعقد متأخر عن الأبسط. وإذا سلمنا أن الحكم السالب احتجاج على حكم موجب ممكن، كما يقول برجسون، وأنه مِنْ ثَمَّة متأخر عنه، كان هذا من الوجهة النفسية فقط، أيْ باعتبار كيفية صدور الحكم السالب، لا من الوجهة المنطقية أو الميتافيزيقية، أي باعتبار قيمة

الحكم السالب، فلا نتابع رأيه أن الحكم الموجب منصب على الموضوع، وأن الحكم السالب تعليمي واجتماعي يصدر للإنكار: إن الحكم، موجبًا أو سالبًا، يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنَيين، وهذه المضاهاة يمكن أن تحدث في بادئ الأمر في قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع كما هو الشأن في الحكم الموجب. فمن هذه الناحية نضع الحكم السالب والحكم الموجب على قدم المساواة، ونقول إن قسمة حكم إلى موجب وسالب هي قسمة جوهرية.

من قسمة الحكم هذه يلزم للحال خاصية تميزه من التصور الساذج، وهي أنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب.

أجل، إن الإحساس المطابق للمحسوس صادق، وإن التصور الساذج الواقع على ماهيته هو صادق أيضًا، ولكن هذا الصدق غير ظاهر فيهما صراحة، على حين أنه ظاهر في الحكم حيث يعلن العقل أن الموضوع هو كذا فيبين عن عمله بمطابقته للموضوع. إن مثل الإحساس والتصور الساذج كمثل المرآة تعكس صور الأشياء ولا تدري أنها تعكسها، على حين أن العقل في الحكم يعلم أنه يقول قولاً يؤدي معنى تامًا يحسن السكوت عليه، إن لم يقابل بالإنكار.

والنسبة الحكمية قد تبدو إما بالمضاهاة بين معنيين مستفادين من الحس، كقولنا: «هذا الماء ساخن»، أو بالمضاهاة بين معنى مستفاد من الحس ومعنى آخر معقول، كأن نحكم بوجود نار لا نراها بسبب الدخان الذي نراه. أو بالمضاهاة بين معنيين معقولين، كأن نحكم بوجود صفة لا نراها لشيء لا نراه بسبب أثر نراه، فنقول: «النار عظيمة» بسبب شدة تكاثف الدخان. وهذه هي الحال كلما انتقلنا من معلول نراه إلى علة لا نراها، صفة لا نراها ولكنها مقتضاة لها في نظر العقل. والأحكام التي من هذا القبيل صادقة ضرورية

لا ينتقص من قيمتها خفاء المعنيين على الحس، فإن العبرة هي في النسبة بينهما وفي سبب إيقاعها.

وإنا لنلفت النظر إلى هذه النقطة، فقد اختلط الأمر على بعض الفلاسفة، وفي مقدمتهم الحسيون: فإذا قلنا إن لأفعال الكائن الحي علة نسميها النفس، وإن للعالم علة نسميها الله، قالوا إنهم لا يرون النفس ولا يرون الله، ونحن لا نطلب إليهم أن يروهما، بل أن يؤمنوا بوجودهما كما يؤمنون بوجود النار ولنفس السبب الذي هو ضرورة العلة. وإذا قلنا إن العلة الأولى غير متناهية، قالوا إن العقل الإنساني لا يتصور اللانهاية، ونحن لا ندعي أننا نتصورها، بل إننا نتصور ضرورتها للعلة الأولى. وغير هذا كثير سننبه عليه كلما صادفناه.

ومن الفلاسفة، وعلى رأسهم ديكارت وسبينوزا، من جافوا منطق أرسطو حتى تجاهلوا هذا الفهم للحكم، وقرروا أن في النفس معاني، وأن الحكم هو التصديق بالمعاني.

قال ديكارت: إن العقل قوة انفعالية بحتة، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفي، بل أقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها؛ والإرادة هي القوة الفاعلية، وهي التي تحكم أيّ تثبت أو تنفي أو تمتنع من الإثبات والنفي.

وقال سبينوزا: ليس المعنى شيئًا أخرس كالصورة المنقوشة، ولكنه قوة فاعلية؛ فإنه مصحوب بضرب من الشعور بوجود موضوعه ما لم يعارضه معنى آخر، فتصديقاتنا هي التصورات الغالبة فينا، وليس يوجد في النفس من إثبات أو نفي إلا من ينطوي عليه المعنى بما هو معنى.

لكنا لا نرى لهذه النظرية معنى ولا سندًا: فليس من شأن الإرادة الإثبات

أو النفي، التصديق أو الإنكار، إلا بتسويغ من العقل. فمتى كانت النسبة الحكمية بيّنة أثبتها العقل وصدق بها، ومتى كانت غير بيّنة نفاها العقل أو علق حكمه. فليس العقل منفعلاً وحسب كما يقولون، وإنما هو فاعل أيضًا. أجل كثيرًا ما تحرض الإرادة العقل على الحكم لناحية أو لأخرى، تبعًا لما يوحي به الاستعداد الشخصي من هوى، ولكننا هنا أيضًا نرجع إلى تقدير العقل؛ إذ إننا نزعم أن من المعقول أو من الخير أن نفعل كذا أو كذا. ومهما يكن من أمر الإرادة، فإن الوجدان يظهرنا على أن تفكيرنا وكلامنا مؤلفان من أحكام بالمعنى الذي نقصده، أيْ مركبة من موضوع ومحمول ورابطة بين الاثنين، فيتعين اعتبار الحكم إطلاقًا على هذا الغرار، ويتعين تفسيره، وهو لا يفسر إلا بالمعنى المجرد، فإن المحمول صفة أو معنى مجرد دائمًا، والموضوع معنى مجرد في كثير من الأحيان، أعني في الأحكام العلمية فإنها كلية ضرورية.

في كل ما تقدم لم نلحظ سوى الحكم البسيط أو الحملي، ولم نُشر إلى الأحكام المركبة التي أهمها الأحكام الشرطية، والسبب في ذلك أن الأحكام المركبة تنحل إلى حمليات، وتخضع لقواعد الحمليات، فلا تثير مسائل جديدة. غير أن بعض الفلاسفة المعاصرين اعتقدوا أنهم استكشفوا نوعًا من الأحكام المركبة لم يذكره أرسطو ولا هو يُرَد إلى منطقه ولكنه يؤلف منطقًا على حياله، ذلك هو الحكم الإضافي أو النسبي الذي يثبت إضافة أو نسبة بين شيئين، على حين أن الحكم الحملي يسند صفة إلى موصوف. ما أكثر ما نقول: أكبر من «ب» أو «هذا المثل غير مساو لذاك» إلى سائر ما هنالك من نسب؛ كالتشابه والتخالف والتباين والتقارن والتعاقب والتساوي والعِلّيّة... إلخ. فأكبر من «ب»، وغير مساوٍ لذاك، قول يعبر عن نسبة لا تقوّم الموضوع ولا في حد المقارنة الوارد بعده، ولكنه يجمع بين النسبة وبين الحد الثاني ويكون من

الاثنين محمولاً مثبتًا للموضوع كأنه صفة له وجزء منه، وليس الحال كذلك. وقولنا: («أ» و«ب» غير متساويين) يجعل من عدم المساواة محمولاً مشتركًا بين الحدين، وهذا واضح البطلان؛ فقد ضاهينا بين «أ» و«ب» ولم نضاهِ بين «أ» و«ب» من جهة وبين معنى عدم المساواة من جهة أخرى. وإذا قلنا: «ح» متقدم على «د» أو «ح» و«د» متعاقبان، كان الحدان الحقيقيان «ح» و«د» مع إدراك نسبة تعاقب بينهما، لا «ح» من جهة والمحمول «متقدم على «د» من جهة أخرى، ولا «ح» و«د» من جهة والمحمول «متعاقبان» من جهة أخرى. وهكذا نصوغ الحكم في أمثال هذه النسب كأن الحد الثاني صفة للأول، فنرجع النِّسب الإضافية إلى نسبة الملاءمة أو عدم الملاءمة بين موضوع ومحمول.

ونحن نقول: لا يوجد منطق إضافي أو نسبي مستقل عن قوانين المنطق الحملي وقواعده، والقضايا الإضافية مركبة من موضوع ورابطة ومحمول كالقضايا الحملية: «أ» (الموضوع) هو (الرابطة) أكبر من «ب» (المحمول)، إلا أن الرابطة تنصب على الموضوع لا كما هو في نفسه، فلا تعبر عن تقوّم المحمول فيه، بل باعتبار الإضافة والنسبة بينه وبين الحد الآخر، أي في تصورنا إياه وقت عقد المقارنة، وحينئذ يتضمن الموضوع المحمول؛ إذ يكون معنى المقارنة أن «أ» بالنسبة إلى «ب» هو أكبر من «ب». كما نستطيع أن نجعل من النسبة غير المعينة موضوعًا، ومن تعيينها محمولاً، فنقول: نسبة «أ» إلى «ب» (وهذا هو الموضوع) هي (الرابطة) نسبة أكبر إلى أصغر (وهذا هو المحمول). وفي الحالين إسناد محمول إلى موضوع كما هو الحال في الحكم الحملي. فالعقل على حق في تصور المحمول كالصفة في القضايا الإضافية، والمنطق واحد لم يتعدد.

(2) المذهب الحسي والحكم

فيما سبق من شرح كان الغرض تحليل الحكم كما يبدو في الذهن، وتعيين شأنه في المعرفة الإنسانية. لكن الحسيين ينقدون هذا الفهم للحكم، ويعرضون له تفسيراً يرده إلى الحسية والاسمية. فتمحيص أقوالهم يتيح لنا إكمال هذا الشرح بدرء الشبهات عن موقفنا وبيان فساد الموقف الحسي.

وأول ما نلقاه من أقوالهم مأخذان وجههما إليه السفسطائيون اليونان: أحدهما أن الحكم إسناد لفظ إلى لفظ مختلف عنه، مثل «الإنسان طيب»، وليس يتضمن معنى الإنسان أو معنى الطيبة شيئًا من معاني الصفات التي تسند إليه. فهذا الإسناد غير سائغ، وكل ما يسوغ هو قول: «الإنسان إنسان» و«الطيب طيب» وهكذا، بحيث يجتمع اللفظان على معنى واحد. والمأخذ الآخر أن الحكم قد يُسنِد إلى لفظ واحد ألفاظًا عدة، كما لو قلنا: «سقراط عالم فاضل شجاع»، وما فيه كثير هو كثير لا واحد، ومِنْ ثَمَّة لا يصح الإسناد.. وفي العصر الحديث ردد الحسيون المذهب القديم، فقال هوبس: إن الحكم تركيب ألفاظ، فالقضية الموجبة تعني أن الموضوع والمحمول اسمان لشيء واحد، وتعني القضية السالبة أن اسمين يختلفان في الدلالة. وقال كوندياك: إن الحكم انتباه مزدوج، فمتى وُجد في الذهن في وقت واحد إحساسان أو صورتان أو إحساس وصورة وُجد الحكم على الفور، مثل «الشمس مضيئة» و«الثلج بارد». وقال ستوارت مل: إن الحكم يرجع إلى تداعي الصور، فحين أقول: «الثور مجتر» فالمقصود هو فقط أنه كلما صادفت الظواهر المتضمنة في لفظ «الثور» استطعت أن أتوقع الظاهرة المتضمنة في لفظ «مجتر». ليس أبعد عن حقيقة الحكم من هذه التفسيرات، فليس الحكم إسناد لفظ إلى لفظ أو معنى إلى معنى حتى يقال إن اللفظين أو المعنيين مختلفان وإن تركيبهما معًا غير سائغ. إن اللفظ دال

على معنى، والمعنى دال على شيء هو موضوع الإسناد، كما لو قلنا: «الإنسان فانٍ» و«النفس باقية»، فلسنا نسند لفظ الفناء إلى لفظ الإنسان، ولا معنى الفناء إلى معنى الإنسان بما هو معنى، ولكننا نسند الفناء إلى الإنسان بما هو موجود حقيقي أو ممكن. فالحكم يوحد بين موضوع ومحمول مختلفين تعريفًا موحدين وجودًا لكون المحمول متحققًا في الموضوع.

ويقال مثل ذلك في تعدد المحمولات؛ فإن الكثرة هاهنا ليست كثرة موجودات مستقلة، ولكنها كثرة وجهات لموجود واحد. فالتوحيد في الحكم صورة للوحدة في الشيء، وكاد يكون نقد السفسطائيين صائبًا لو كان قولنا: «الثلج بارد» يعني أن الثلج هو البرودة، وكان قولنا: «الإنسان طيب» يعني هو أن الإنسان هو الطيبة. ولكن المقصود أن للثلج صفة البرودة، وأن للإنسان صفة الطيبة، والبرودة والطيبة وكل محمول فهو معنى مجرد. ولولا التجريد لما أمكنت إضافة لأن الأشياء موجودة في نفسها والإضافة نسبة ذهنية.

والفارق الجوهري بين الحكم وتداعي الصورة هو أن في الحكم رابطة تعني إسناد المحمول إلى الموضوع إسنادًا صريحًا موعيًا مسبوقًا بمضاهاة، على حين أن التداعي يتم آليًّا دون مضاهاة ولا إسناد، فلا تدرك النسبة فيه إلا بعد حدوثه. وهو إنّما يحدث بسبب ما بين الصور من تشابه أو تضاد أو تقارن، على حين يحدث الحكم بسبب حقيقة الموضوع والمحمول. فحين أقول: «الثور مجتر» أثبت نسبة معينة بين الثور وبين نحو معين من أنحاء الهضم وأنفي عنه سائر الأنحاء المعروفة في سلم الحيوان والمتواردة على ذهني بالتداعي. أجل لقد وجدت «المجتر» بالتجربة حين عرفت «الثور» وأنا أتوقع الأول عند إدراك الثاني، لكن هذا التوقع يتخذ في الحكم معنى مغايرًا لمعناه في التداعي، وهو أن الاجترار صفة جوهرية في الثور وأن توقعي ضروري لابتنائه على هذا الأساس.

ولـو صـدق الـرأي الحـسي لكانـت أحكامنـا كلهـا موجبـة تسـند محمـولاً إلى موضـوع لإدراكنـا إياهـما مجتمعـين، وليـس السـلب موضـوع إحسـاس. وكانـت أحكامنـا كلهـا مطابقـة للظواهـر المحسوسـة، فلـم نقـل إن الأرض تـدور حـول الشـمس، وإن الشـمس أكـبر مـن الأرض، وغـير ذلـك مـما هـو مكتسـب بالبرهان العقـلي ومعـارض للتجربـة المتمكنـة فينـا بالتداعـي منـذ أول نشـأتنا. فالحكـم فعـل عقـلي يثبـت نسـبة معقولـة بـين محمـول هـو دائمًـا معنـى مجـرد وبـين موضـوع هـو معنـى مجـرد في القضايـا العلميـة، وهـذا يخرجـه مـن دائـرة الحـس بالمـرة.

الفصل الثالث

القياس

(1) تعريف الاستدلال

التركيب والتفصيل في الأحكام يتمان دفعة في البديهية منها، فما من أحد يتردد في الحكم بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن مسائل كثيرة تعرض لنا ولا ندري أول الأمر أيّ حكم نتخذ فيها، ونعني بالمسألة عبارة مؤلفة من موضوع ومحمول تقتضينا الإجابة بإضافة المحمول إلى الموضوع أو بنفيه عنه، فنعمل على الاهتداء إلى واسطة نضاهي بينها وبين الحدين، فإن وافقاها حكمنا بأنهما متوافقان (كما نحكم بأن الشيئين المساويين لثالث هما متساويان)، وإن وافقها أحدهما وباينها الآخر حكمنا بأنهما متباينان. ولا وجه لافتراض أن الحدين جميعًا قد يباينان الواسطة؛ إذ في مثل هذه الحالة تمتنع المضاهاة، فيمتنع الاستدلال، كما تنبه على ذلك القاعدة القائلة: «إن القضيتين السالبتين لا تنتجان».

فالاستدلال انتقال من معلوم هو المضاهاة إلى مجهول هو نتيجتها.

وماهية هذا الانتقال هو ذلك اللزوم الذي نعبر عنه في النتيجة بقولنا: «إذن»؛ فإنه يزيد على النسبة بين الحدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما

بينها. وهذه النسبة الثانية تجعل من الاستدلال حركة متصلة من طرف إلى طرف، واتصالها يعطيها وحدتها، فإذا قلنا مثلاً: «كل إنسان حجر، وكل حجر نبات، فإذن الإنسان نبات»، كنا مخطئين من حيث مادة الاستدلال. لكننا نرى أن وضع المقدمتين يسوقنا سوقًا إلى النتيجة، فالاستدلال فعل واحد مع تركيبه من عدة أفعال أو أحكام، لما بينها من ترابط وتبعية.

هذا التعريف للاستدلال بأنه تأليف معارف لأجل الاستنتاج، مرادف للتعريف الذي وضعه أرسطو وتنوقل بعده باطراد، وهو أن الاستدلال: «قول مؤلف من أقوال إذا ضعف لزم عنها بذاتها، ولا بالعرض، قول آخر غيرها اضطرارًا». وقد دعاه «سولوجسموس»، أيْ الجامعة؛ لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم إن كانا يتوافقان أم يتخالفان، والتخالف كالتوافق جمع في مبنى القضية بين الموضوع والمحمول لكي نقول إنهما لا يتوافقان. ومِنْ ثَمَّ دعا أرسطو جميع أنواع الاستدلال «سولوجسمي» مع عنايته بتبيان ماهية كل منها، وتُرجم اللفظ اليوناني إلى العربية بلفظ «قياس»، وأُطلق كذلك على مختلف الاستدلالات؛ لأن الاستدلال كما عرفناه يقيس معنيين إلى ثالث، فحدث في العربية مثل ما حدث في اليونانية من اشتراك لفظ القياس بين الاستدلال عمومًا وبين نوع من أنواعه هو الذي نقصده هنا، والذي يذكر في المنطق قبل الاستقراء والتمثيل وما إليهما.

غير أن كثيرين من المناطقة المحدثين يفهمون الاستدلال بمعنى أوسع من المعنى الذي حددناه، فيقولون إنه مطلق استخراج قضية من أخرى سواءً كان ذلك بواسطة أو بدون واسطة. ويذكرون تقابل القضايا وعكسها وتعادلها تحت عنوان «الاستدلال المباشر»، أيْ الذي لا يلجأ فيه إلى حد ثالث. ونحن نرى أن هذه الحالات لا يوجد فيها استدلال؛ فإن القضية الثانية محتواة في

الأولى احتواءً صريحًا، فليس هناك حقيقتان مختلفتان، وليس هناك مِنْ ثَمَّةَ استنتاج مجهول من معلوم، بل كل ما في الأمر ترجمة عن نفس القضية بصيغة أخرى، كما لو قلنا: «بعض الإنسان كاذب» و«بعض الكاذب إنسان»، أو قلنا: «كل إنسان فهو طيب الطبع» و«بعض الطيب بالطبع إنسان»، أو قلنا: «كل إنسان فهو أناني» و«غير صحيح أن بعض الإنسان ليس أنانيًّا»، فكل قضيتين من هذه القضايا المتقابلة أو المنعكسة تقولان نفس المعنى لا أكثر ولا أقل. ولو كنا نكتب في المنطق لاستقصينا الحالات جميعًا استيفاءً للتمثيل، لكننا هنا في غير حاجة إلى التكرار.

فليس يوجد استدلال مباشر.

(2) تعريف القياس

في القياس بمعناه المحدد الذي هو موضوع بحثنا الآن، يجيء الترابط بين الحدود الثلاثة على هيئات مختلفة، فلكي ندرك ماهية القياس ننظر في هذه الهيئات للوقوف على ما تشترك فيه وعلى ما هو خاص لكل منها، وبذا نمهد للرد على الحسيين. يقال عادةً: إن للقياس أربعة أشكال ناتجة من طريقة تأليف الحدين مع الثالث في المقدمتين، فإن الحد الثالث أو الواسطة قد يكون إما موضوع المقدمة الكبرى ومحمول الصغرى، أو محمولاً في المقدمتين، أو موضوعًا فيهما، أو محمول الكبرى وموضوع الصغرى. هذا صحيح من الوجهة الصورية، غير صحيح في واقع الأمر. وليس الاختلاف في مكان الحد الثالث من الاثنين الآخرين اختلافًا عرضيًّا كما قد يبدو، ولكنه ينطوي على دلالة ذاتية في كل شكل.

وهذه أمثلة على الأشكال الأربعة إيجابًا وسلبًا تعيننا في تفهم طبيعتها وطبيعة القياس على العموم:

الشكل الأول

«كل صالح فهو كريم».

«وكل عالم فهو صالح».

«إذن كل عالم فهو كريم».

«لا واحد من الصالح بحَسود».

«وكل عالم فهو صالح».

«إذن لا واحد من العالم بحَسود».

الشكل الثاني

«لا واحد من الصالح بحسود».

«وكل طمّاع فهو حسود».

«إذن لا واحد من الطمّاع بصالح».

«كل صالح فهو كريم».

«ولا واحد من الطمّاع بكريم».

«إذن لا واحد من الطمّاع بصالح».

الشكل الثالث

«كل حكيم فهو حر».

«وكل حكيم إنسان».

«إذن بعض الإنسان حر».

«لا واحد من الحكيم بمستذل».

«وكل حكيم إنسان».

«إذن بعض الإنسان ليس بمستذل».

الشكل الرابع

«كل إنسان فهو حيوان».

«وكل حيوان فهو حساس».

«إذن بعض الحساس إنسان».

«كل إنسان فهو حيوان».

«ولا واحد من الحيوان بنبات».

«إذن لا واحد من النبات إنسان».

فمرمى الشكل الأول أو الغاية المتوخاة منه هو، في حال الإيجاب: البرهنة على ثبوت محمول لموضوع لاشتمال الموضوع على حد مشتمل على المحمول. وفي حال السلب: البرهنة على انتفاء المحمول عن الموضوع. ومعنى البرهنة: بيان علة النتيجة، بحيث لو سُئلنا: لِمَ قلنا «كل عالم فهو كريم»؟ أجبنا: «لأن كل عالم فهو صالح، وكل صالح فهو كريم». وهكذا نجد فيه الحدود

منطوية بعضها في بعض، مترابطة ترابطًا محكمًا، ونجد النتيجة مسبوقة بعلتها لازمة عنها. وبناءً على هذا يمكن أن نعين له مبدأ من وجهة المفهوم، ومبدأ من وجهة الماصدق: فمن وجهة المفهوم مبدؤه أن «كل ما يقال على محمول يقال أيضًا على الموضوع»، كما لو حكمنا على العالم بالصالح، فكل حكم يثبت للصالح ثابت للعالم بالضرورة. ومن وجهة الماصدق مبدؤه أن «ما يقال على كلي فهو يقال على جزئياته، وما يُنفى عن كلي فهو منتفٍ عن كل واحد من جزئياته».

ومرمى الشكل الثاني إدحاض دعوى والرد على خصم، لذا هو يتضمن دائمًا مقدمة سالبة فتجيء النتيجة دائمًا سالبة، وذلك بالاهتداء إلى حد منافٍ لموضوع النتيجة فنستنتج أنه منافٍ للحد الآخر. أعني أن هذا الشكل ينفي محمولاً عن موضوع النتيجة بسبب أن أحدهما يشتمل على حد منافٍ للآخر أو أنه يثبت محمولاً لأحد موضوعين وينفيه عن الآخر، فيلزم التباين بين الموضوعين. فمبدؤه مبدأ الشكل الأول، والمقدمة الكبرى فيه كلية مثل كبرى الشكل الأول، فإنها هي التي تقرر أن محمولاً ما يتضمن محمولاً آخر أو ينافيه، مع هذا الفارق وهو أن المبدأ المشترك لا يطبق هنا بالمشابهة، بل بالمباينة، فإن الشكل الأول يستنتج ثبوت التالي من ثبوت المقدمة، بينما الشكل الثاني يستنتج نفي المقدمة من نفي التالين فيسمى مبدؤه «المقول على المباين».

ومرمى الشكل الثالث معارض قضية كلية بمثال مخالف لها، أي إبطال صدقها صدقًا مطلقًا لوجود ما يخالفها، وحصر صدقها في جزء فقط من موضوعها. والدلالة بهذه الجزئية على أن وقوع المحمول للموضوع ليس ضروريًا، وإنما هو اتفاقي عرضي، فتجيء النتيجة دائمًا جزئية (موجبة أو سالبة)، كما لو قال قائل: «كل إنسان فهو حر» وأنكرنا ذلك، فإنا نبحث عن حد أوسط تتحقق فيه الحرية، فنقع على الحكيم. ولمّا كان الحكيم جزءًا

فقط من الإنسان فإننا نقول: «إذن بعض الإنسان حر»، لا كله. لذا يسمى مبدأ هذا الشكل «المقول جزئيًّا»، وهذا المبدأ تخصيص آخر لمبدأ «المقول على الكل» الذي هو مبدأ الشكل الأول ومبدأ القياس على العموم، وصيغته هكذا: «الحدان المشتملان على جزء مشترك (وهو الحد الأوسط) يتوافقان توافقًا جزئيًّا، وإذا اشتمل أحدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر، فهما يتخلفان تخلفًا جزئيا»، ويسمى أيضًا: «المقول على مثال»؛ لاعتماده على المثال أو الجزء الخارج للقضية الكلية.

أما الشكل الرابع فما هو إلا الشكل الأول في هيئة مقلوبة من جراء نقل المقدمتين إحداهما إلى مكان الأخرى، وهذا لا يزيد نسبة جديدة بين الحدود. إن كل شكل إنّما يتعين بنسبة الأوسط إلى الطرفين، فسواء جاء الأوسط موضوعًا فمحمولاً كما هو الشأن في الشكل الأول، أم جاء محمولاً فموضوعًا كما هو الشأن في هذا الشكل الرابع، فالحال واحد ما دام يجيء موضوعًا تارة ومحمولاً تارة أخرى. ثم إن قلب المقدمتين يخرج نتيجة مقلوبة كذلك، غير مألوفة، بعيدة عن طبع العقل، من حيث إنها تضيف الحد الأصغر للأكبر، على حين أن الترتيب الطبيعي إضافة الأكبر للأصغر، فيقال: «سقراط إنسان، سقراط مائت، الإنسان حساس، لا واحد من الإنسان بنبات»، ولا يقال: «بعض الإنسان سقراط، بعض المائت سقراط، بعض الحساس إنسان، لا واحد من النبات بإنسان»؛ إذ إن الأصل في الإضافة أن يضاف الجنس إلى النوع، ويضاف النوع والجنس إلى الشخص.

فهذا الشكل الرابع لا يعد شكلاً إلا من الوجهة الصورية البحتة، أو من الوجهة النحوية، لا من وجهة المنطق وحقيقة التفكير، فإن موضوع النتيجة فيه (أو المبتدأ النحوي) هو عند العقل محمول، ومحمولها (أو الخبر النحوي) هو عند العقل موضوع.

مـن هـذا البيـان الوجيـز نـرى أن القيـاس إطـلاق مضاهـاة حديـن بثالـث، وأن الشـكل الأول أظهـر صـورة لهـذه المضاهـاة مـن حيـث إنـه يعتمـد عـلى انطـواء الحـدود بعضهـا في بعـض، وأنـه أقـوى صـورة لهـا مـن حيـث إنـه يبـين مـا للإنتـاج أو اللـزوم مـن سـبب وجـودي أيْ في واقـع الأمـر، وسـبب منطقـي أيْ في علمنـا مـن حيـث إن العلـم هنـا هـو العلـم بالعلـة، فهـو الشـكل البرهـاني بمعنـى الكلمـة. والشـكل الثـاني أدنى منـه، لا ينطبـق فيـه مبـدأ المقـول عـلى الـكلي إلا بـشيء مـن التعيـن والتضييـق، فليـس أرسـطو وسـطًا حقًـا، فـما هـو موضـوع حـد ومحمـول الآخـر، ولكنـه محمـول مرتـين، فهـو أوسـع «ماصدقًـا» مـن الحديـن، فـإن سُـمي وسـطًا فبمعنـى أنـه واسـطة المضاهـاة، ولـذا كانـت نتيجتـه أقـل ظهـورًا. والشـكل الثالـث أدنى مـن الثـاني، فـإن أسـماء الحـدود لا تتحقـق فيـه هـو أيضًـا؛ إذ إن أوسـطه هـو الحـد الأضيـق ماصدقًـا لمجيئـه موضوعًـا مرتـين في المقدمتـين، ونتيجتـه جزئيـة ولا ينتـج كليـة أصـلاً. ومـع هـذا فالشـكلان الثـاني والثالـث قياسـيان صحيحـان سـليمان، تتضـح صحتهـما وسـلامتهما للعيـان بردهـما إلى الأول عـلى مـا هـو مبسـوط في كتـب المنطـق، دون أن يكـون هـذا الـرد ممنوعًـا مـا دام لـكل شـكل مبـدؤه وغايتـه، حتـى لا يمكـن في الحقيقـة أن يحـل واحـد منهـا محـل الآخـر بالنسـبة إلى الغايـة المطلوبـة. والشـكل الرابـع تقـضي طبيعتـه بـرده إلى الأول بنقـل مقدمتيـه، فتجـيء نتائجـه مسـتقيمة؛ أو بإلحاقـه بـالأول كهيئـة لـه غـير مسـتقيمة أيْ مقلوبـة. والواقـع أن أرسـطو لم يذكـره، بـل اعتـبر قسـمة القيـاس إلى ثلاثـة أشـكال قسـمة حـاصرة؛ كذلـك أبى مناطقـة العـصر الوسـيط أن يعـدوه شـكلاً قياسـيًا، ويقـال إن الطبيـب الفيلسـوف جالينـوس (المتـوفى في نهايـة القـرن الثـاني للميـلاد) هـو الـذي جعـل منـه شـكلاً خاصًـا. وعـلى كل حـال فقـد بـدا كذلـك في عـصر النهضـة لـدى المناطقـة الاسـميين، والاسـميون قـوم يقفـون عنـد الظاهـر ولا يحاولـون النفـوذ إلى حقائـق الأشـياء، فاقتـصروا عـلى اعتبـار مـكان الحـد الأوسـط مـن الحديـن الآخريـن، ولم يفطنـوا إلى أن هـذا المـكان

علامة ظاهرة فقط، وأن الأشكال القياسية أشكال للتفكير أولاً، وكلية الحد الأوسط شرط ضروري يستحيل من دونه تركيب القياس. وهذا ما تقوله القاعدة التي تحذر من إيراد الأوسط جزئيًّا في المقدمتين، وتحتم أن يجيء كليًّا في إحداهما على الأقل. وذلك لأن الحد الجزئي يمثل جزءًا غير معين من جنس ما، فقد يوافق أحد الطرفين في جزء من أجزائه، ويوافق الطرف الآخر في جزء آخر، فيكون الطرفان مضاهيين بحدين مختلفين لا بحد واحد بعينه، ويكون القياس مؤلفًا من أربعة حدود، فلا يكن استنتاج شيء مثلما إذا قلنا: «السنديان شجرة (ما)، والجميز شجرة (ما)»، أو قلنا: «النبات حي (نامٍ)، والحيوان حي (حساس)» فلا نستنتج أن الجميز سنديان ولا أن الحيوان نبات. ولا يمكن الاستنتاج سلبًا؛ إذ قد يتفق الجزءان في بعض الحالات، لكن يمكن الاستنتاج إذا كان الأوسط كليًّا في إحدى المقدمتين، فما دمنا نثبت شيئًا للأوسط كله فلنا أن نثبته بعد ذلك لجزء من أجزائه. ومعنى هذه القاعدة أنه لا يمكن الاستدلال بالأقل على الأكثر، أو استنتاج الأكثر من الأقل. وهذا أيضًا مبدأ القاعدة القائلة «إن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين»، فالحسيون إذ ينكرون المعنى المجرد الكلي يعطلون التفكير بتاتًا.

وكما قد أثار بعض المناطقة المحدثين إشكالاً بصدد الحكم الإضافي، فقد أثار بعضهم إشكالاً بصدد القياس الإضافي. قالوا: إن الاستدلال في الأقيسة المركبة من قضايا إضافية يختلف بالمرة عنه في الأقيسة الحملية المعبرة عن حصول محمول لموضوع، فلا يخضع لقواعد القياس، ومنها قاعدة الحدود الثلاثة، ولكن له صوره وقواعده الخاصة.

مثال ذلك: «فرساي أصغر من باريس، وفونتنبلو أصغر من فرساي. إذن فونتنبلو أصغر من باريس». فإذا قلنا: إن الحد الأكبر هو محمول الكبرى «أصغر من باريس»، وأن الحد الأصغر هو موضوع الصغرى «فونتنبلو»،

فماذا يكون الحد الأوسط؟ لا يكون «فرساي» الذي هو موضوع الكبرى ولكنه في الصغرى جزء فقط من المحمول، ولا يكون «أصغر من فرساي» الذي هو محمول الصغرى والذي جزء منه فقط موضوع الكبرى.

إذن فلا يكون هناك حد أوسط مع كون الاستدلال صحيحًا مشروعًا.

والجواب أنه كما أنّ لكل شكل من أشكال القياس الحملي مبدأ يهيمن على الاستدلال فيه ولا يدخل في صلب القياس، فكذلك للأقيسة الإضافية مبدأ يهيمن على الاستدلال فيها ولا يظهر في منطوقها، مثل قولنا: «ما يتضمن شيئًا فهو يتضمن ما يتضمن هذا الشيء» أو «الأعلى من شيء هو أعلى من الأدنى من ذلك الشيء»، فإذا راعينا المعنى أدركنا أن «أصغر من» ليس صفة للطرفين كالمحمول في القضايا الحملية، ولكنه «نسبة» بين الطرفين، فينتج لنا أن القياس الإضافي مركب هو أيضًا من ثلاثة حدود مترابطة فيما بينها برابطة خاصة هي «نسبة». إن الحد الأوسط «فرساي» يفيد في إثبات نسبة مقدارية بين فونتنبلو وباريس. فالأقيسة الإضافية منتظمة على منطق القياس الحملي وخاضعة لقواعد المنطق الأرسطاطالي، ولا ضرورة لتأليف منطق جديد لأجلها. وهذا ما أشار إليه ابن سينا[1] بقوله: «قياس المساواة: إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط، ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس، مثل قولهم: («ج» مساوٍ لـ«ب»، و«ب» مساوٍ لـ«ل»، فـ«ج» مساوٍ لـ«ل»)، فقد أسقط منه أن (مساوي المساوي مساوٍ)، وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع الشركة في بعضه، فما أعظم ما يفيد المتأخرون من دراسة المتقدمين!

---

(1) في منطق الإشارات، النهج الثامن.

(3) المذهب الحسي والقياس

هـذا العـرض للقيـاس كافٍ وحـده لتسـويغه، ولكـن المذهـب الحـسي يقـضي عـلى رجالـه بإنـكاره لابتنائـه عـلى المعنـى المجـرد الـكلي وشـهادته بوجـود العقـل. وبالفعـل منـذ العـصر القديـم أخـذ السفسـطائيون والشـكاك يتنـدرون عليـه وينظمـون المغالطـات للهـزء منـه، وقـد تناقلـوا حجـة ظنـوا أنهـا تهدمـه مـن أساسـه، قالـوا: ليكـن هـذا القيـاس: «كل النـاس مائتـون، وسـقراط إنسـان، إذن سـقراط مائـت». فالمقدمـة الكـبرى الكليـة لا تصـدق إلا إذا كانـت النتيجـة معلومـة مـن قبـل، أيْ لا يقولهـا القائـل إلا لعلمـه أن سـقراط مائـت، فـلا تعـود هنـاك حاجـة لتركيـب قيـاس؛ أمـا إذا لم يعلـم فـلا يسـوغ لـه قولهـا، ولا يعـود هنـاك إمـكان لتركيـب قيـاس. وإذا مـضى فقـال: «إذن سـقراط مائـت»، ارتكـب مصـادرة عـلى المطلـوب؛ فـإن المطلـوب معرفـة مـا إذا كان سـقراط مائتًـا، ومعرفـة أن «مائـت» متضمنـة في المقدمـة الكـبرى. وقـد اصطنـع هـذه الحجـة الحسـيون المحدثـون واشـتهر بهـا جـون سـتوارت مـل، وصـارت تُذْكَـر عنـه كأنهـا مـن ابتـكاره. وهـم يفـسرون الاسـتدلال عمومًـا بأنـه انتقـال مـن محسـوس إلى محسـوس، وأنـه مِـنْ ثَمَّـة يرجـع إلى تداعـي الصـور بالتشـابه. ونحـن نكشـف عـن تهافـت حجتهـم، ثـم نبـين بطـلان تفسـيرهم للقيـاس بتداعـي الصـور.

قـوام حجتهـم خلـط جسـيم بـين القضيـة الكليـة (مثـل: «كل النـاس مائتـون»)، والقضيـة المجموعيـة المكتسـبة بجمـع الجزئيـات (مثـل: «كل ركاب الباخـرة نجـوا مـن الغـرق). «وقـد قـال مـل معبرًا عـن رأيهـم: إن القضيـة الكلية سـجل أو مذكـرة مختـصرة للتجربـة، والتجربـة جزئيـة محـدودة كما هـو معلوم، فيتصـورون القيـاس كأن مقدمتـه الكـبرى مجموعيـة، تـدرج تحتهـا مقدمـة صغـرى (مثـل: «وزيـد مـن ركاب الباخـرة»)، فينتـج أن زيـدًا نجـا مـن الغـرق. هـذا قيـاس مزعـوم وتأليـف ظاهـري فقـط، فليسـت المقدمـة الكـبرى فيـه كلية

بمعنى الكلمة؛ فإنما أسند محمولها إلى موضوعها بعد التحقق من المحمول في كل واحد واحد من أفراد الموضوع، فهي تحتوي على النتيجة بالفعل، وتتأخر عنها في علمنا، وليس الحد الأوسط فيها (ركاب الباخرة) تعليلاً للنتيجة كالحد الأوسط في القياس الصحيح.

أما القضية الكلية حقًا، فهي التي موضوعها معنى مجرد، ومِنْ ثَمَّ كلي يحتوي بالقوة (لا بالفعل) على جميع الأفراد الممكنة، وبين حديها نسبة ذاتية، فلا يشترط أن تتأخر في علمنا عن إحصاء الأفراد، وقد تكون مستفادة من التجربة بحديها وبالنسبة بينهما، ثم تكون في ذاتها مبدأ مجردًا مستقلاً عن الأفراد بفضل الإدراك العقلي الذي يرينا أن المحمول من ماهية الموضوع. فالقضية القائلة: «كل الناس مائتون» تعني أن ماهية الإنسان هي بحيث إنه مائت، ويدلل عليها بأن الإنسان مركب من عناصر متباينة، وأن كل مركب هكذا فهو منحل. فإذا قلنا بعد ذلك: «وسقراط إنسان»، أيْ: حاصل على الماهية الإنسانية؛ خرجت لنا النتيجة من الجمع بين القضيتين، أعني من الكبرى بوساطة الصغرى، دون أن تكون هذه النتيجة مفترضة في الكبرى، بل بالعكس هي الكبرى التي تحدث النتيجة. والذي يُكسب موقف الحسيين شيئًا من الوجاهة هو التعبير عن الكبرى من وجهة الماصدق «كل الناس مائتون»، فإنه يشعر كأنها نتيجة تعداد، فما إن نعبر عنها من وجهة المفهوم ونقول: «كل إنسان فهو مائت» أو «الإنسان مائت»، حتى يتبدد الوهم. وخير هذين التعبيرين وأصدقهما دلالة على الإدراك العقلي هو الثاني الذي يستبعد لفظ «كل»، فيمحو كل أثر للماصدق ويبرز الماهية مجردة.

أما تداعي الصور فإنه يحاكي الاستدلال؛ إذ يجعلنا نتوقع المستقبل ونعمل كما لو كنا قد استدللنا. فالحيوان الذي ضُرب بالسوط يتوقع أن يُضرب متى رآه أو سمع صوته، والعامي من بني الإنسان يتوقع المطرحين يدرك ظواهر

جوية معينة. ولكن الاستدلال شيء آخر بالمرة؛ إذ إنه يعطينا السبب في تعاقب الظواهر ويجعل التوقع صادرًا عن فهم لحقائق الأشياء، بينما التوقع في التداعي فعل آلي ناشئ من العادة. إن الأصل في الاستدلال هو المطلوب الذي يصير نتيجة، وهو لا يصير نتيجة إلا إذا وجدنا نسبة بين حديه، ولا نجد النسبة إلا بالحد الأوسط. فبالتداعي نستعيد صورة جزئية بمناسبة صورة جزئية بِناءً على تعاقب واقعي، وبالقياس نستكشف علاقة ضرورية بواسطة قانون أي قضية كلية. فإذا قلنا إن التداعي يفسر سيرة الحيوان وطفل الإنسان، فيجب أن نعتبر بأن الطفل لا يلبث أن يجاوز هذه المرحلة فيدرك العلاقة الجوهرية حينما يستطيع إدراكها، ويسأل ويلح في السؤال حينما تخفى عليه. وليس يقتصر الطفل على التأدي من العلة المنظورة إلى المعلول المرتقب، ولكنه يعود من المعلول المنظور إلى علته، منظورة كانت أو غير منظورة، فيدل بكل ذلك على انتقاله من طور التداعي إلى طور التفكير. فانظر إلى دقة هذه الأمور، ثم أعجب لقلة تدقيق الفلاسفة الحسيين. إن الإنسانية تفكر تفكيراً قياسيًّا، وهم في جملتها وإن كانوا لا يدرون، فليسوا ينالون منه في واقع الأمر، إنّما هو ينال منهم كما تنال الصخرة من ناطحها!

الفصل الرابع

الاستقراء

(1) تعريف الاستقراء

هـذا النـوع الآخـر مـن الاسـتدلال كثـير الاسـتعمال كـثرة وافـرة في الحيـاة العاديـة والعلـوم الطبيعيـة، نؤلفـه أول الأمـر بوحـي التجربـة، وبخاصـة متـى تكـررت، ثـم نحـاول أن نستكشـف النسـبة بـين حَدّيـه زمنًـا يطـول أو يقـصر تبعًـا لدرجـة وضـوح هـذه النسـبة وتقـدم العلـم واجتهـاد العلـماء، وتعريـف الاسـتقراء أنـه: «اسـتدلال يضيـف محمـولاً إلى موضـوع كلي بسـبب مشـاهدة هـذا المحمـول في جزئيـات ذلـك الموضـوع كلهـا أو بعضهـا».[1] وقـد تكـون الجزئيـات أفـراد نـوع، أو أنـواع جنـس، أو أجناسًـا سـالفة تحـت جنـس عـالٍ.

وقـد تكـون اسـتُقرئت كلهـا؛ وهـذا هـو الاسـتقراء التـام، أو لم يُسـتقرأ سـوى بعضهـا؛ وهـذا هـو الاسـتقراء الناقـص. وقـد يكـون الاسـتقراء الناقـص كافيًـا أو غـير كافٍ. وسـتتضح هـذه المعـاني فيـما يـلي، ولنمثـل أولاً للاسـتقراءين التـام والناقـص:

(1) هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور (ابن سينا: النجاة). «هو الحكم على كلي بما وُجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء للناس والدواب البرية والطير» (ابن سينا: منطق الإشارات، النهج السابع).

استقراء تام:

«النباتات والعجماوات والأناسي كائنات نامية».

«والنباتات والعجماوات والأناسي هي كل الأجسام الحية».

«إذن كل جسم حي فهو نامٍ».

استقراء ناقص:

«الذهب والفضة والحديد والنحاس موصلة للكهرباء».

«والذهب والفضة والحديد والناس معادن».

«إذن المعدن موصل للكهرباء».

هـذا هـو الاسـتقراء الـذي نقصـده، فيجـب التفرقـة بينـه وبـين مـا يسـمى بالمنهـج الاسـتقرائي المفصـل بقواعـد فرنسـيس بيكـون وسـتوارت مـل المذكـورة في كتـب المنطـق، فـإن هـذا المنهـج أولى بـه أن يسـمى «البحـث عـن العلـة» مـن حيـث إنـه يحـاول حـصر علـة ظاهـرة مـا في ظاهـرة أخـرى معينـة. فـإذا أفلحـت المحاولـة عُرفـت العلـة مـن هـذا الطريـق معرفـة محققـة. أمـا مـا نقصـده فهـو الاسـتدلال المتـأدي مـن جزئيـات عـدة إلى الـكلي الـذي ننسـبها إليـه.

يبـدو لأول وهلـة أن الاسـتقراء التـام (متـى تسـنى تحقيقـه وحـصر آحـاده) لا يثـير إشـكالاً مـن حيـث إنـه يحكـم عـلى الكلي بمـا يشـاهد في الكل، وإنـه إذن مسـتكفٍ بنفسـه لا يفتقـر إلى تبيـان وتأييـد. بَيْـدَ أنّ هذا وهم ناشـئ من الخلط بـين الـكلي المنطقـي والـكلي المجموعـي، أيْ بـين الـكلي والـكل، وذلـك الخلـط المألـوف عنـد الحسـيين والـذي نبهنـا عليـه غـير مـرة. إننـا إذا أخذنـا الاسـتقراء التـام عـلى هـذا الوجـه لم نجـد لـه سـوى صـورة الاسـتدلال لا حقيقتـه؛ إذ إن كل مـا يعنيـه هـو أن أفـراد كل مـا مشـتركون فعـلاً في محمـول مـا، فلا يفيـد الانتقال

من الصغرى إلى النتيجة معرفة جديدة، بل ننتقل من الآحاد إلى مجموعها، أيْ من الشيء إلى الشيء نفسه. أمّا إذا أردنا استدلالاً صحيحًا فيجب أن نفهم صغرى الاستقراء على أنها تذكر الجزئيات لكي تنتقل إلى الكلي الذي يمثلها، والذي هو علة حصولها على المحمول، فنصل بالنتيجة إلى معرفة جديدة هي نسبة كلية ضرورية بين الماهية المشتركة والمحمول المشاهد في الجزئيات، بغض النظر عن الجزئيات وعددها.[1] فالمسألة التي تبرز هنا هي أنه لا بد من وسيلة لإتمام الاستقراء التام نفسه، وملء الفراغ بين الجزئيات كجملة وبين الكلي الذي ترجع إليه والذي بسبب احتوائها عليه هي حاصلة على المحمول، وهذا هو المطلب الحق للعلم.

إذا كان هذا واجبًا في الاستقراء التام فإنه في الاستقراء الناقص أوجب لما هو بيّن من أن الانتقال من البعض إلى الكلي (في الاستقراء الناقص) أقل أمانًا من الانتقال من الكل إلى الكلي (في الاستقراء التام). وليس يجدي شيئًا قول ابن سينا (وقد ردده الغزالي وغيره): إن الاستقراء الناقص يعتمد على أكثر الجزئيات أو على كثير منها، ما دام تمام الاستقراء نفسه لا يكفي، وما دام أكثر وكثير لا يقالان إلا مع اعتبار الكل، والكل هنا لم يُستقرأ. أحرى بنا أن نقول: إن الاستقراء الناقص يعتمد على «عدد كافٍ» من الجزئيات، تاركين للفطنة الشخصية مؤيدة بالخبرة العلمية تقدير كفاية العدد تبعًا لما يتبدى من اتفاق المحمول للجزئيات في أمكنة عدة وأزمنة مختلفة وظروف متباينة. وهذا التفاوت بين عدد الجزئيات وبين الكلي مدعاة أخطاء غير قليلة، يقع فيها الناس بحيث يكون «الاستقراء الناقص غير موجب للعلم الصحيح، فإنه ربما كان ما لم يُستقرأ خلاف ما استقرئ»، مثل التمساح[2] في المثال

(1) انظر ما كتبناه عن الاستقراء عند أرسطو في «ف ي» ص 126 - 128.

(2) ابن سينا: «منطق الإشارات»، في الموضع السابق.

المذكور، فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ لا فكه الأسفل كسائر الحيوان. ومثل طير الماء أو البجع المدعو أيضًا بالقنس تعريبًا للفظ اليوناني،[1] فقديمًا كان المعتقد أن البياض عرض لازم له بناءً على ما كانوا يشاهدون، ولمّا اكتُشفت أستراليا وُجد فيها بجع أسود بكل خصائص النوع. أما إذا تبدت لنا نسبة الجزئيات المستقرأة إلى الكلي، أيْ علة وجود المحمول في تلك الجزئيات، أضحى العدد الكافي مجرد دليل إلى تلك النسبة، غير ذي قيمة في ذات؛ إذ قد يصح الحكم على الكلي بجزئي واحد إذا تأكدنا أن المحمول صادر فعلاً عن ماهية هذا الجزئي.

فأساس الاستقراء أو السبب الذي يخولنا الحق في الانتقال من الجزئيات إلى الكلي الشامل لها هو، في الاستقراء التام: أن المحمول الحاصل لكل الجزئيات هو محمول حاصل للموضوع المعادل لها، وهذا أمر بديهي. وفي الاستقراء الناقص هو: أن المحمول الحاصل لعدد كافٍ من جزئيات موضوع كلي في أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلي؛ وهذا أمر بديهي أيضًا. فإن تكرار المحمول في الجزئيات دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض، والضامنة لضرورة أفعالها وضرورة القوانين الطبيعية، وإلا كان

---

(1) وقد ورد هكذا عند ابن رشد مثلاً في «تلخيص ما بعد الطبيعة». حيث لا يجيز انحصار الجزئيات سوى نتيجة جزئية، فحقيقة الاستقراء تلتئم من جزئيات مدركة بالحس ومن مبدأ يطبقه العقل. وما أدق وأبلغ ما قرره ابن سينا بهذا الصدد حيث قال (في منطق النجاة): «المجربات أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء تكرر ذلك منا في الذكر (وهذا هو الوجه الحسي)، واقترن به قياس هو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقيًا عرضيًا لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف (وهذا هو الوجه العقلي)، حتى إنه إذا لم يوجد ذلك استندرت النفس الواقعة فطلبت سببًا لما عرض من أنه لم يوجد».

التكرار بغير علة، وهذا غير معقول. وهكذا نطوي المسافة بين الجزئيات والكلي، ويرجع الاستقراء الناقص إلى الاستقراء التام، وتبطل دعوى الحسيين أن الاستقراء الناقص استدلال سفسطائي يذهب اعتسافًا من البعض المستقرأ إلى الكل، فيضع نتيجة كلية.

مما تقدم يتبين جليًا تمايز الاستقراء والقياس تمايزًا جوهريًّا، لا كذلك الخطأ الشائع بأن القياس نزول من الكلي إلى الجزئي، وأن الاستقراء صعود من الجزئي إلى الكلي، فهما كالسلم الواحد يقطع في اتجاهين مختلفين، أجل كثيرًا ما ينتهي إلى نتيجة جزئية. ولكن هناك أقيسة صحيحة صادقة نتيجتها مضارعة ماصدقًا للمقدمة الكبرى، كقولنا: «كل ناطق فهو ضحاك، والإنسان ناطق، فالإنسان ضحاك». فظاهر أن «ناطق وإنسان وضحاك» حدود متعادلة؛ إذ ليس يوجد ناطق وضحاك سوى الإنسان. حقيقة القياس أنه انتقال من مبدأ إلى نتيجة بين لزوم النتيجة عن المبدأ بقياس حدين إلى ثالث، وماهيته هي في هذا الارتباط بين الحدود الثلاثة، بغض النظر عن علاقات الكلية والجزئية، فما هذه العلاقات إلا اعتبار ثانوي منطقي.

أما الاستقراء، فإنه انتقال من جزئي إلى كلي يبين ظهور النتيجة أو الكلي من التجربة الحسية، وهو إذن لا يقيس، فلا يحتوي على حد أوسط بمعنى الكلمة، أيْ حد كلي. ولمّا كان استدلالاً فهو يحتوي على «واسطة» للربط بين المحمول والموضوع في النتيجة، وهذه الواسطة هي الجزئيات المستقرأة يسردها في المقدمة الكبرى لكي يثبت لها المحمول المشاهد في التجربة، ويسردها في المقدمة الصغرى لكي يعادل بينها وبين الكلي الشامل لها؛ فالواسطة وموضوع النتيجة فيه واحد.[1] وعلى ذلك فاتجاه العقل ونوع

(1) وهذا معنى قول ابن سينا (في فصل الاستقراء من منطق النجاة): «إن الاستقراء كأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر».

الاستدلال الذي يقوم به يختلفان في الاستقراء عنهما في القياس، ولا يمكن رد الاستقراء إلى القياس ولا رد القياس إلى الاستقراء، كأن كل ما هناك طريق واحد ينعكس قطعه.

(2) المذهب الحسي والاستقراء

بعد هذا البيان لطبيعة الاستقراء والإيضاح لمبدئه، لم تعد هناك حاجة في واقع الأمر لذكر المذهب الحسي، لاسيَّما أن رجاله لا يجيئون بشيء جديد في هذه المسألة. إن موقفهم فيها بسيط كل البساطة، لمّا كانوا ينكرون وجود المعنى المجرد في العقل، والماهية الثابتة في الأشياء، فإنهم لا يقبلون سوى الاستقراء التام، ولا يعتبرونه إلا كمجموع، ولا يؤمنون بالمجموع إلا إلى وقت لاعتقادهم أن التجربة غير مضبوطة بمبادئ أو قوانين، وأنها «مفتوحة دائمًا» قد تلد كل عجيبة. إذن فليكن الاستقراء مجرد توقع آلي أو مجرد عادة يولدها التكرار، فنعتقد أن المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي، ونتدرج في اعتقادنا بقيمة الاستقراءات من أضعف احتمال إلى الأشد فالأشد كلما تكاثرت التجارب المؤيدة لها ولم تعارضها تجربة واحدة. وهكذا نعود إلى تداعي الصور الذي ذكرناه عنهم في الفصول السابقة، فإنه ابتكارهم الأوحد وتكأتهم الفذة.

أما أن تداعي الصور يولد في الحس الباطن توقعًا آليًا؛ فهذا أمر معلوم، وقد أشار إليه ابن سينا في النص الذي اقتبسناه منه، بعد أن أشار إليه أرسطو في نهاية «التحليلات الثانية». لكن هناك توقعًا عقليًّا أشار إليه أيضًا، وهو يستند على مبدأ كلي يغني عن تكرار التجارب أو لا يدع لهذا التكرار من قيمة سوى قيمة الدليل الظاهري. وإنا لنسأل الفلاسفة الحسيين: أليس يتعين تفسير التكرار أو الاطراد؟ وماذا عسى أن يكون تفسيره سوى أن

الطبيعة خاضعة لقوانين؟ وعلامَ يدل تحقق توقعنا إن لم يدل على أن بين العقل والطبيعة توافقًا وانسجامًا؟ وكيف يستسيغون أن يمجدوا الصلة الجوهرية بين المحمول والموضوع في القضية الاستقرائية وأن يردوا العِلّيّة إلى مجرد علاقة تعاقب، على حين أن أساطينهم واضعي مناهج البحث العلمي -كما يدّعون- يعترفون بأن الغرض من هذه المناهج عزل «المقدم الضروري الكافي» من بين سائر المقدمات، واعتباره علة لتالٍ معين بسبب ما ظهر من اتفاقهما في الحضور والغياب ودرجة التغير. ماذا عسى أن يكون المقدم الضروري الكافي إلا أن يكون هو العلة؟ وماذا عسى أن يكون مثل هذا الاتفاق بين المقدم والتالي إلا أن يكون صلة جوهرية؟

إن الفلاسفة الحسيين ليذعنون لهذه البديهيات في قرارة أنفسهم، وإنهم ليعلمون أن الواحد منا ومنهم متى وقف على العلة التي يبحث عنها أيقن بها لفوره دون انتظار تأييد مستقل ودون تدرج في الاحتمال. ولكن اقتناعهم بمبدئهم يصرفهم عن الإذعان الصريح المطرد ويدفع بهم إلى العناد واللجاج.

إلى هنا نقف الحديث مع الحسيين ريثما نستأنف في مواضع أخرى، فقد قصرنا غرضنا في هذا الباب على تحليل أفعال العقل وبيان أصالتها، ومِنْ ثَمَّة على إثبات وجود العقل، وبقي علينا الفحص عن مسائل كثيرة. وللحسيين في كل مسألة رأي، وإن تكن آراؤهم فطرية هزيلة من الطراز الذي عرفناه للآن، وقد نجمل تهافت مذهبهم بقولنا: إنه من الجهة الواحدة يزعم مشايعة التجربة ومتابعة الواقع المحسوس، ومن الجهة الأخرى ينكر كلية القوانين الطبيعية وضرورتها، فيدع العلم بلا سند.

الباب الثاني

نقد العقل

الفصل الأول

الشك واليقين

(1) مذهب الشك

إذا كان لنا عقل فهل يَعقل الوجود؟ وهل يَعقله على حقيقته؟

لقد تضاربت آراء الفلاسفة في الإجابة عن هذين السؤالين أشد التضارب. إن الناس في جملتهم يعلمون أنهم يخطئون أحيانًا في الإدراك الحسي، ويخطئون أحيانًا في الاستدلال العقلي، ولكنهم يصححون أخطاءهم ويظلون على الاعتقاد بأن حواسهم آلات حسنة لمعرفة الأشياء، وأن عقلهم آلة صالحة للتصور والاستدلال. والفلاسفة منهم يعتقدون مثل هذا بالفعل، ويحيون وفقًا لهذا الاعتقاد، ولكن بعضهم حين يفلسفون ينساقون إلى نظريات تستتبع الشك في قيمة المعرفة فيشكون فيها.

كانت الفلسفة اليونانية ما تزال في مهدها لمّا ارتأى بارمنيدس أن العالم كائن واحد ساكن، فنتج لديه أن ما تُظهرنا عليه الحواس من موجودات متكاثرة متغيرة إنّما هو محض وهم. واقتنع معاصره هرقليطس بأن الأشياء في تغير متصل، فاستنتج من ذلك أتباعه من السفسطائيين أن الإحساس تغيُّر ذاتي تابع لحالتنا البدنية ولحالة الأشياء منا، وأننا مِنْ ثَمَّة ندرك انفعالنا بالأشياء

ولا نـدرك الأشـياء نفسـها، وكان ديمقريطـس قد ذهـب إلى أن الموجـودات مؤلفة مـن ذرات متجانسـة غـير مكيفـة. ولمّـا كانـت حواسـنا تصـور لنـا كيفيـات في الموجـودات، فقـد صـارت الحـواس متهمـة بالخـداع. وتوالـت المذاهـب والآراء في نقـد الحـواس ونقـد العقـل، وتكونـت مدرسـة شـكية أخـذت عـلى نفسـها مهاجمـة المعرفـة الإنسـانية والتوقـف عـن إثبـات أي شيء.[1] وموضـوع هـذا البـاب الثـاني تمحـص تلـك المذاهـب والآراء في ترتيبهـا التاريخـي الـذي يبـين تأثـر اللاحـق منهـا بالسـابق، فيسـاعد عـلى فهـم نشـأتها وتطورهـا، ثـم الدفـاع عـن موضوعيـة الإدراك الحـسي ووجـود العـالم الخارجـي، وأخـيراً الدفـاع عـن موضوعيـة الإدراك العقـلي للماديـات، وعـن كفايـة العقـل لتكويـن مـا بعـد الطبيعـة، بحيـث نصـل إلى آخـر هـذا البـاب وقـد فزنـا بالثقـة بالعقـل وبالحـواس، وانفتحـت أمامنـا الآفـاق إلى كل الوجـود.

ترجـع الحجـج التـي جمعهـا قدمـاء الشـكاك مـن اليونـان، وخلفوهـا لمـن جـاء بعدهـم، إلى الأربعـة التاليـة:

أولاً: الأخطـاء التـي يقـع فيهـا النـاس، ومنهـا أخطـاء الحـواس، وأخطـاء الوجـدان في اليقظـة والمنـام، وأخطـاء الذاكـرة، وأخطـاء الاسـتدلال، وهذيـان المحمومـين، وتخيـلات المجانـين.

إن الـبرج المربـع ويبـدو لنـا عـن بُعـد مسـتديرًا، والمجـذاف يبـدو منكسـرًا في المـاء، ومتـى سـارت بنـا مركبـة أو سـفينة بـدا الطريـق وبـدا الشـاطئ كأنـه يسـير. ونحـن جميعًـا نعتقـد بحقيقـة مـا يـتراءى لنـا مـن الصـور في الأحـلام، فَلِـمَ لا تكـون اليقظـة وهْـمًا كالحلـم؟ والـذي نسـميه مجنونًـا لا يعـرف أنـه مجنـون بـل يظـن نفسـه عاقـلاً، فـما يدرينـا أن عقلنـا ليـس جنونًـا؟

---

(1) انظر «ف ي» (الطبعة الثالثة): «السفسطائيون» ص 45 - 49. و«الشكاك» ص 224 - 241.

ولمّا كان التصديق مصاحبًا لتصوراتنا جميعًا، فبأيّ علامة نميز الحق من الباطل؟

وما الذي يضمن لنا أننا لا نخطئ دائمًا؟

ثانيًا: اختلاف الناس في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم، حتى ليمتنع التوفيق فيما بينها على مَن يحاوله، والمذاهب الاعتقادية متعارضة يهدم بعضها بعضًا، ومع ذلك فكلٌّ مقتنع برأيه متعصبٌ له. إن هذا الاختلاف الشامل دليل ساطع على عدم وجود حقيقة بالذات، أو على عدم استطاعتنا الوصول إليها إن وُجدت.

ثالثًا: امتناع البرهان التام، فإن البرهنة على قضية ما تستلزم الاستناد على قضية أخرى، وهذه تستلزم الاستناد على ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية. فنحن مسوقون إلى التسلسل دون أن نستطيع الوقوف عند حد وإرساء العلم على أساس.

رابعًا: امتناع التدليل على صدق العقل، وهذا الدليل واجب؛ إذ من الخلف الوثوق بالعقل قبل الاستيثاق من إمكان الوثوق به، ولا نستوثق من هذا الإمكان إلا بالعقل، ولا يصح أن يكون العقل حكمًا في صدقه هو، أو نقع في دور لا مخرج منه.

والشُّكّاك لا ينكرون شعورهم باليقين الأوّلي الحاصل لجميع الناس بالإحساسات الظاهرة والباطنة؛ إذ إن التصديق بها طبيعي لا يقاوَم، وكان شأنهم معها كشأن جميع الناس في الحياة العادية. وقد رُوي أن إمامهم «بيرون» اضطر ذات يوم إلى الهرب من كلب، فأخذ يركض وهو يقول: «ما أصعب التخلص من الطبع»! ولكنهم يقولون: إنهم يمتحنون هذا اليقين الأولي فلا يجدون له مبررًا يحيله يقينيًا عقليًا، وإن الموقف الحكيم في هذا الامتحان

أو البحث النقدي اللاحق على التصديق الأولي إنّما هو تعليق الحكم والقول «لا أدري». فالشاك يعلم مثلاً أن هذا الشيء يبدو له أبيض، وهو يصرح بذلك، أيْ يروي إحساسه، ولكنه لا يؤكد أن الشيء في ذاته أبيض، فكانت في ذهنه فجوة بين المعرفة النقدية والحياة العملية، وكانت هذه الفجوة مثار اعتراض قوي على الشكاك هو وقوعهم في التناقض. فابتدع أحد مشاهيرهم «قرنيادس» نظرية الرجحان لتسويغ الإرادات والاختيارات؛ قال: ليست التطورات سواء، إنما هي تتفاوت درجات: فمنها ما إذا اعتبر في ذاته بدا راجحًا، ومن هذا الفريق ما إذا قورن بغيره فلم ينافِه ازداد رجحانًا، أو بدا متسقًا معه مؤيدًا له فازداد رجحانًا على رجحان. فالشكاك كلما أقبلوا على شئون الحياة أمكنهم أن يُؤْثِروا رأيًا على آخر بناءً على رجحانه مع احتفاظهم بارتيابهم في النظر.

هذه الأقوال ما أوهنها وما أيسر تفنيدها؛ إنها تحمل في ثناياها دلائل تهافتها، وتشير بذاتها إلى أسباب فسادها. كيف يتخذ من الخطأ دليلاً ضد الحقيقة، والخطأ لا يُدعى كذلك إلا بالنسبة إلى الحقيقة المعلومة يقينًا؟ دليل على وجود الحقيقة، فليس هو محتومًا متصلاً. وإذا كنا نخطئ فنحن لا نخطئ دائمًا، ونحن نصحح أخطاء الحواس بمعارضة حاسة أخرى، وبالتجربة السابقة، وبالعقل والبرهان، ونصحح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض، وبتقدير نتائجها. ومن ذا الذي لم تُعلّمه الأيام أن الأشياء تختلف عند الحس باختلاف مسافاتها منه، واختلاف أوضاعها، واختلاف وقوع الضوء عليها؟

ومن ذا الذي لا يميز بين إدراك السليم وإدراك المريض، وبين إدراك اليقظان وإدراك الحالم، وبين إدراك العالم وإدراك الجاهل؟

فكل ما يتعين على الفيلسوف وهو ينظر في مسألة الخطأ لا يعدو تعريف

الخطأ وتعريف الحقيقة وتحديد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما، لا إنكار قدرتنا على إصابة الحقيقة بتاتًا لكوننا نخطئها أحيانًا.

وليس اختلاف الآراء محتومًا متصلاً؛ فإن الناس متفقون على أمور كثيرة نظرية وعملية، مجمعون على كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية، ولولا ذلك لامتنع التفاهم بينهم وامتنعت كل حياة اجتماعية، ولا يبدو اختلافهم إلا في الأمور المعقدة والمسائل الدقيقة. وليس الاختلاف دليلاً على فساد العقول؛ فقد يكون السبب فيه اختلاف الظروف البيئية والتاريخية، أو اختلاف وجهة النظر: فمن المعقول أن يصطنع كل شعب السيرة التي تلائم أحوال معيشته، فيكون لأهل البلد البحري من الخصائص والعادات غير ما لأهل البلد البري. ومن المعقول أن ينظر كل شعب وكل فرد إلى مصلحته الخاصة، فيكون حكمه حكمًا حقًا من هذا الوجه. وفي الأخلاق نرى اتفاقًا على المبادئ العامة، ولا يبرز الخلاف إلا في تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى: فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الخير (أيًا كان) مطلوب، وأن الشر (أيًا كان) مهروب منه، وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل، وأن العدالة ضرورية عند العقل لابتنائها على المساواة، وأنها لازمة لحياة المجتمع.. وغير ذلك من البديهيات التي إذا جحدت فإنما تجحد بالقول فقط لا بالاعتقاد الباطن. فنحن لا ندعي أن الإنسان يعلم الحقيقة بالضرورة أو أن في مقدوره أن يعلم كل حقيقة، وأن جميع أحكامه صادرة عن العقل السديد، بل نقول إنه كفء لأن يعلم علمًا يقينًا بأن يرجع بأحكامه إلى العقل؛ يردها أو يصححها أو يُقرها.

وليس البرهان التام تسلسلاً إلى غير نهاية؛ هذا الزعم صادر عن تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يولد التصديق، ولكن الحق في هذه المسألة هو أن هناك قضايا بيّنة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع

حالما نتصورها ودون واسطة: من ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الكل أعظم من الجزء؟ أو أنه يمتنع إثبات محمول ما لموضوع ما ونفيه عنه في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها؟ من ذا الذي يحس في نفسه حاجة لبرهان على قضية من هذا القبيل؟ والقضايا التي من هذا القبيل حقائق حاضرة طبعًا في العقل، ومبادئ مطلقة تنتهي إليها البراهين ويسكن عندها العقل؛ لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي. فكما أنّ التمييز بين النور والظلمة لا يقتضي شيئًا ثالثًا، بل يكفي فيه النور نفسه، فكذلك المبادئ الأولية لا يحتاج بيانها لغير نفسها.

وهذا الرد على الحجة الثالثة يفيد في إبطال الحجة الرابعة الزاعمة أن العقل لا يبرهن على صدقه إلا ويفترض نفسه صادقًا، وأن هذا دور أو مصادرة على المطلوب. إن اقتضاء برهان على صدق العقل قبل كل تعقل لهو عبث محض. وإنما يلتمس البرهان على صدق العقل في التعقل نفسه، كما يستوثق من صلاح أيّ آلة باستعمالها. فالعقل حين يزاول فعله الأساسي الذي هو الحكم، سواء كان الحكم بديهيًّا أم نتيجة استدلال، يدرك مطابقته للموضوع المحكوم عليه، أيْ يحس ضمنًا أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه. وحين يعود على هذا الإدراك ويدرك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفء لإدراك الحق. فليس البرهان هنا قياسًا حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى، ولكنه اقتناع بديهي في مزاولة التعقل، وبخاصة، أيْ بشكل أيسر وأوضح، في التعقل البديهي للمبادئ الأولية.

أما مذهب الرجحان فلم يفد من التقهقر في الشك سوى الإمعان في التناقض. إن الرجحان ابتعاد عن الشك واقتراب من الحقيقة، فإذا لم يكن هناك حقيقة لم يكن هناك رجحان. أو إذا قلنا إن رأيًا أرجح من رأي، كان القصد أن للأول من خصائص الحقيقة أكثر مما للثاني، وأننا نعرف خصائص

الحقيقة ونستطيع البلوغ إليها. وإذا كانت قوانا الداركة خادعة بالطبع، كما يعتقد الشكاك جميعًا، فكيف يسوغ لنا أن نستخدمها ونصدقها في الموازنة بين أسباب الرجحان؟

وهذه الأسباب إن كانت محض تصور كانت عديمة الجدوى في النظر وفي العلم على السواء، وإن كانت مجدية كانت جدواها دليلاً ساطعًا على مطابقتها لطبائع الأشياء أيْ على حقيقتها. لقد ظن أصحاب هذا المذهب أنهم يوفرون لأنفسهم ميزة المذهب الاعتقادي دون أن يتقيدوا بمبادئه، فكانوا بهذا الخلف المتصل الذي وقعوا فيه عبرة لمن يعتبر بعبث منهج التخير في الفلسفة وتهافت الحلول الوسطى التي يتوهم ملفقوها أنهم قطفوا من كل شجرة ثمرة.. الردود السالفة تدفع اعتراضات الشاك. ولكنا لا نقنع بها، ولا نقبل دعواهم أنهم ناقدون معترضون وحسب، بل نريد أن نتحول نحن أيضًا إلى النقد والاعتراض من زيادة في جلاء المسألة وفي إيضاح المنهج القويم الذي يتعين أن تسير عليه الفلسفة في مشكلة المعرفة، فنبين امتناع الشكل المطلق امتناعًا باتًّا، ووجوب البدء باليقين. أما امتناع الشك المطلق فيبدو من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهبه، وذلك بأن نطلب إليه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئًا علمًا يقينيًا، فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب خشية التورط في الإثبات والنفي، كان لنا أن ننكر دعواه ابتداءً ونؤكد إمكان العلم اليقيني تأكيدًا، من حيث إن ما يُثبَت جزافًا يُنفَى جزافًا، وإن حاول أن ينظم برهانًا فمن الضرورة أن يقدم له بمقدمات يقينية فيناقض دعواه بامتناع اليقين.

الوجه الثاني: أن في منطوق الشك المطلق تناقضًا أساسيًا يرده غير مطلق، أيْ يقضي بيقين واحد على الأقل، وذلك أن الشاك إما أن يعلم وجوب الشك

في كل شيء علـمًا يقينيًّا، فيعلـم علـمًا يقينيًّـا هـذه القضيـة، وهـي أنـه ينبغـي الشـك في كل شيء، ويعلـم مِـنْ ثَمَّـة علـمًا يقينيًّا أنـه لا ينبغي الشـك في كل شيء. وإمـا أن يعلـم علـمًا يقينيًّـا أن مذهبـه راجـح فقـط، فلديـه إذن سـبب مرجـح يأخـذ بـه. وإمـا أن يعـترف بأنـه لا يعلـم علـمًا يقينيًّـا ولا راجحًـا، وحينئـذ فهـو لا يضـع الشـك كمذهـب، ويقـر بالعجـز.

الوجـه الثالـث: أن في الشـك نفسـه ثـلاث بديهيـات يـأبى كل عقـل الشـك فيهـا، بـل يصدقهـا العقـل حالمـا يتعقلهـا. هـذه البديهيـات هـي: وجـود الـذات المفكـرة، وعـدم جـواز التناقـض، وكفايـة العقـل لمعرفـة الحقيقـة. أمـا وجـود الـذات المفكـرة فبـيّن بالفكـر ذاتـه، والـذي يفكـر يصـدق بالفعـل أنـه موجـود فيقـول: «أنـا أفكـر»، ولا يبرهـن عـلى وجـود الـذات المفكـرة ولـو بقيـاس إضـماري كقولنـا: «أنـا أفكـر فأنـا إذن موجـود»؛ فـإن الوجـود المطلـوب البرهنـة عليـه مثبـت في المقدمـة «أنـا أفكـر». وأمـا عـدم جـواز التناقـض، فالشـاك يعلمـه بداهـة كذلـك: إنـه يعلـم مـا الشـك ومـا العلـم ومـا الجهـل ومـا اليقينـي ومـا الإنسـان ومـا المثلـث.. إلى غـير ذلـك مـن المعـاني، ويعلـم أن كل لفـظ وكل معنـى فهـو يختلـف عـن ضـده أو نقيضـه، فـلا يجمـع بـين الألفـاظ وبـين المعـاني عـلى مـا يتفـق؛ فيقـر أن اليقـين غـير الشـك، وأن الإنسـان غـير المثلـث، وأن مـن غـير المسـتطاع الإثبـات والنفـي في آن واحـد ومـن جهـة واحـدة. وأمـا كفايـة العقـل لمعرفـة الحقيقـة، فالشـاك يعلمهـا في علمـه بـكل بديهيـة؛ كـما قلنـا في الـرد عـلى الحجـة الرابعـة، ويعلمهـا في نفـس الشـك. فإنـه حـين ينتهـي إلى الشـك إنّمـا يُعـوّل عـلى نقـد العقـل للعقـل، وطالمـا أقـام عـلى الشـك إنّمـا يعـوّل عـلى حكـم العقـل بوجـود الشـك؛ فهـو يذعـن دائمًـا لحكـم العقـل، فيقـع في الـدور الـذي يتهـم بـه خصومـه. فهـذه الحقائـق الثلاثـة متضمنـة في كل تفكـير، ولا يمكـن أن يشـك فيهـا شـاك، ولولاهـا لمـا وُجـد شـكه،

والشك فيها وضع لها في الحقيقة.[1] لقد أصاب ذلك الشاك القديم الذي قال إن فلسفته ليست عقيدة وإنما هي منحى أو اتجاه، والواقع أن الشاك المطلق يحمل نفسه على الشك حملاً، ويعاند البداهة بالإرادة، ويعلق حكمه داعيًا هذا التعليق حكمة على الرغم من التناقض المطبق عليه من كل صوب، ومتى قلنا التناقض عنينا الإفحام والقضاء على التفكير حتى ينحدر الشاك إلى درك النبات.

المنهج القويم في الفلسفة يبدأ إذن من اليقين الطبيعي بالبديهيات. وفي الفلسفة الإسلامية «تجربة» جديرة بالذكر في هذا المضمار، هي تجربة الغزالي: فقد حكى في «المنقذ من الضلال» أنه عانى الشك في نفسه لمّا رأى من اختلاف الملل وكثرة الشُّبَه، وأقواها هذه الشبهة: «أن المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام ويكذبه حاكم العقل، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى يكذب العقل في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته».. إلى أن قال: «فحاولت لذلك علاجًا، فلم يتيسر؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب المبادئ الأولية، فإذا لم تكن مسلَّمة لم يكن تركيب دليل. فأعضل هذا الداء ودام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقًا بها؛ إذ إن الأوليات غير مطلوبة وإنما هي حاضرة لا يشك فيها. ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر». يعني نور الحدس الذي به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان. وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم، فإن الحل الذي تنتهي إليه هو الحل الصحيح.

---

(1) انظر تلخيصنا لرد أرسطو على الشكاك القدامى في «ف ي» الطبعة الثالثة ص 171 - 173.

ومتى أذعن العقل لنور الأوليات، أو بالأحرى: متى كفت الإرادة عن الافتتان بالشك وقهر العقل على الانصراف عن نور الأوليات، لم يعد أمامنا مانع من المضي في الفحص عن سائر المسائل لاقتناص ما يتيسر من يقين. إن دعوى الشكاك بأن الحياة لا تعطي يقينًا ما هي دعوى بيّنة البطلان، قادهم إليها مذهبهم الحسي الذي لا يعترف بغير المحسوسات ويستبعد ما فيها وما فيما بينها بعضها البعض من أمور معقولة. إنهم هم الحسيون الأصليون الملتزمون منطق مذهبهم من مبدئه إلى منتهاه، ولكنهم كانوا واهمين. إن الواحد منهم ليعلم مثلاً أنه إذا أكل شبع، وإذا لم يأكل ظل جائعًا؛ وهو يأكل ويشرب، ويتذوق ما يأكل وما يشرب، ويتحاشى مواطن التهلكة وأسباب المرض، ويتعاطى الدواء استردادًا للصحة. وفي كل ذلك حكم بأن كذا حق وكذا باطل، وأن الحق خير من الباطل، والأكل خير من الجوع، والصحة خير من المرض، والحياة خير من الموت، وهو يعلم أن القواعد الصحية مأخوذة من طبيعة الجسد الإنساني، وأن الأدوية مأخوذة من طبائع الأشياء ومما بين الأشياء وجسد الإنسان من نسبة. هذه بديهيات أخرى لا مفر من التسليم بها متى أخلص المرء لوحي عقله ولم يتشبث بالعناد. وكم ذا في الحياة من بديهيات لا يعتورها الخطأ لبساطتها وبيانها بذاتها، وإنما يخشى الخطأ في كل قضية أو واقعة لا تبدو بمثل هذا البيان، وبخاصة حين يحتاج الأمر إلى تركيب استدلال.

ويؤمَن الخطأ في الاستدلال بمراعاة القواعد المنطقية، والاحتراز من أسباب كثيرة خارجة عن فعل العقل ومؤثرة فيه مع ذلك: كاندفاع الهوى واضطراب الخيال والسهو وقلة البضاعة العلمية. ذلك هو المنهج القويم في العلم والفلسفة، وذلك هو المنهج الذي يتبعه بالفعل العلم والفلسفة. وإن في قيام العلم الرياضي والعلم الطبيعي على الأقل لأقوى تفنيد للشك.

(2) الشك المنهجي

في الفلسفة الحديثة محاولة شهيرة لتفنيد الشك وتأسيس العلم؛ تلك هي محاولة ديكارت،[1] وبالنظر فيها نحدد بعض النقاط السابقة ونتم هذا البحث.

يتحدث ديكارت بصيغة المخاطب كأنه يروي قصة شخصية وتجربة نفسية كالغزالي، يقول: إنه بدأ كما يبدأ الشكاك، فاستبعد المحسوسات والمعقولات جميعًا، وزاد على أسباب الشك المعروفة افتراض روح خبيث يعبث بعقله، فلا يدع له أدنى ثقة به. ثم لاحظ أن سببًا من الأسباب أيًّا كان لا يمنعه أن يصدق بأنه يفكر طالما هو يشك، وبأنه موجود طالما هو يفكر، فلمعت في نفسه هذه الحقيقة الباهرة: وهي «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، واعتبرها أول وأشد هزيمة للشك، ثم شرع يفحص عن وجود الأشياء التي تُصورها له أفكاره، فيوقن بها ويهزم الشك هزيمة نهائية، وكانت أول فكرة استرعت اهتمامه فكرة الله التي تمثل موجودًا كاملاً لا متناهيًا، فوجد أنها صادقة لجلائها وتميزها، وأن صفة اللانهائية تحول دون الظن بأنه استنبط هذه الفكرة من نفسه وهو كائن ناقص، أو استنبطها من العالم الخارجي الناقص كذلك. فهي إذن غريزية طبعها في نفسه الموجود الكامل ذاته، فيما طبع من أفكار. إذن فالله موجود، والعالم الخارجي موجود؛ إذ إن في النفس ميلاً طبيعيًا للاعتقاد بأشياء خارجية، وإن الاعتقاد الطبيعي صادر عن موجد الطبيعة الذي هو الله، وإن الله صادق، فلا بد أن يكون قد خلق أشياء مقابلة للأفكار الجليلة المتميزة التي هي وحدها صادقة من بين الأفكار، فإن جلاءها وتميزها والاعتقاد الطبيعي بها دليل على صدورها عن الله. وهكذا

(1) انظر في «ف ح» ص 63 - 67 (عرض ومناقشة).

خرج ديكارت من الشك إلى اليقين؛ أراد أن يحل مسألة المعرفة كما وصفها قدماء الشكاك، فاصطنع الشك كنقطة بداية، ثم عمل على التخلص منه، ولذا دعا شكه منهجيًّا أو افتراضيًّا. فما الرأي في هذا المنهج؟

هذا المنهج غير صالح أصلاً، وعيبه الأساسي أنه يبدأ بالشك الكلي الحقيقي، ومثل هذا الشك يوصد الباب مبدئيًا دون أيّ يقين، فكيف يوضع بدايةً لمنهج؟ إذا كنا لا نعلم شيئًا فنحن لا نعلم شيئًا، وقد فرغنا من كل شيء. وما اليقين بـ«أنا أفكر» سوى يقين بواقعة جزئية لا تمُت بصلة لحقيقة موضوعات الفكر؛ فإن الفكر قد يقع على الباطل كما يقع على الحق. ولا تفيد هذه الواقعة الجزئية في تمييز الحق من الباطل من بين الموضوعات، وهي تفيد حقًّا في هذا البحث إذا استخلصنا ما تنطوي عليه من مبدأ عقلي ومن شعور العقل بكفايته لمعرفة الحقيقة وهو يتعقل هذا المبدأ، على ما بينا آنفًا (١٢، ك). وهذا جائز سائغ حتى مع افتراض الروح الخبيث، فإن مثل هذا الروح لأعجز من أن يخدعنا عن الأوليات؛ إذ إنه لا يمنع العقل من تصور ما يجده في ذاته من المعارف (أيًّا كان حظها من الحقيقة)، وأن يجرد فيها المبادئ الأولية ويصدق بهذه المبادئ بداهة وضرورة لعدم افتقارها لحد أوسط. فليس علمنا بوجود الفكر والمفكر بالأمر اليقيني الأوحد في المرحلة الأولى من مراحل المنهج. ولئن كان الأول زمانًا عند رجوع العقل على نفسه لنقد معارفه، فليس هو الأول طبعًا، أيْ وجودًا.

قال ديكارت (في القسم الرابع من المقال في المنهج): «ليس في هذا القول (أنا أفكر إذن فأنا موجود) ما يؤكد لي أن أقول الحق سوى أني أرى بكل وضوح أنه لأجل التفكير يلزم الوجود». فديكارت نفسه يقر أن قول: «من يفكر فهو موجود» أو «لأجل التفكير يلزم الوجود»، أعم من الواقعة الجزئية «أنا أفكر»، ومتقدم عليها طبعًا تَقَدّم الكلي على الجزئي وتقدم الوجود على

الفعـل أو الحـال، فهـو إذن قـد أخطـأ في اسـتبعاد المبـادئ الأوليـة واصطنـاع الشـك المطلـق الحقيقـي حـين شرع ينقـد أفـكاره ليختـار الحقائـق مـن بينهـا. فورطـه هـذا الخطـأ الأسـاسي في متناقضـات عـدة وهـو يسـير عـلى منهجـه.

من هذه المتناقضات:

أولاً: أنـه يدلـل عـلى وجـود اللـه بواسـطة الوضـوح ثـم يتبـع الوضـوح لصـدق اللـه؛ وهـذا دور ظاهـر.

ثانيًـا: محاولـة التدليـل هـذه ضرب مـن الطغيـان والافتئـات؛ إذ يمتنـع تبريـر المعرفـة والقـوى العارفـة بواسـطة هـذه القـوى نفسـها، وهـذه المعرفـة نفسـها بعـد أن شـك فيهـا شـكًا حقيقيًـا.

ثالثًـا: الوضـوح عنـده علامـة ذاتيـة شـعورية، فـلا يصلـح علامـة للحقيقـة مـا لم يكـن صـدى للوضـوح الموضوعـي الـذي يتجـلى للعقـل في القضايـا البيّنـة بذاتهـا والقضايـا المبرهَـن عليهـا بحـد أوسـط.

رابعًـا: الدليـل عـلى وجـود اللـه مسـتمد مـن فكـرة اللـه، فهـو يؤيـد في الحقيقـة إلى «فكـرة وجـود اللـه» وإلى «فكـرة صـدق اللـه» لا إلى عـين وجـود اللـه وعـين صدقـه.

خامسًـا: أنـه اسـترد اليقـين بصـدق العقـل بحجـة أن العقـل مـن صنـع اللـه وأن اللـه صـادق، وظـل عـلى إنـكار موضوعيـة الكيفيـات الثانويـة في الماديـة، محتفظًـا بالكيفيـات الأوليـة فقـط التـي هـي الامتـداد وتعييناتـه المختلفـة مـن حركـة وسـكون وعـدد، مـع أن الحـواس هـي أيضًـا مـن صنـع اللـه، وكان واجبًـا أن تكـون صادقـة في كل أو معظـم مـا تؤديـه إلينـا، ولـو ببعـض الـشروط. الحـق أننـا لا نفهـم كيـف يقـول ديـكارت إن شـكه منهجـي، وفي كل مرحلـة مـن مراحلـه عقبـة كأْداء تعـترض الطريـق إلى المرحلـة التاليـة، ومِـنْ ثَمَّـة تفسـد المنهـج وصاحبـه مـاضٍ عـلى وجهـه!

متى يكون الشك منهجيًّا؟

إن الشك إما جزئي أو كلي، وهو في الحالين إما صوري أو حقيقي. وظاهر أن الشك الجزئي يمكن أن يكون منهجيًّا سواء أكان حقيقيًّا أم صوريًّا، وذلك لأنه يدع ما يكفي من الحقائق للبرهنة على هذا الموضوع. فإذا كنت أشك شكًّا حقيقيًّا في وجود نفس للإنسان مثلاً، وأخذت أنظر في إمكان إثباتها له؛ كان هذا الشك منهجيًّا، وإذا كنت أعلم أن للإنسان نفسًا وأتصنع الشك، على ما يفعل المعلمون في استفهاماتهم الإنكارية؛ فهذا شك منهجي من باب أولى. أما الشك الكلي، فيمتنع أن يكون منهجيًّا إذا كان حقيقيًّا، كما ألححنا في بيان ذلك، ويمكن أن يكون منهجيًّا إذا كان صوريًّا. ومعنى هذا أننا قد نسلم أن الفحص عن الحقيقة على العموم في بداية نقد العقل يقتضي أن نشك شكًّا كليًّا، أيْ أن نشك في الحقيقة على العموم، فنتحاشى الموقف الاعتقادي الذي يبدو كأنه يحل مسألة المعرفة بالإيمان بالعقل ابتداءً واعتسافًا، ونتفق مع الشكاك ومع ديكارت في وجوب الفحص عن الحقيقة على العموم، فلا ندع لهم مأخذًا علينا. بَيْدَ أنّ الانفصال عن الموقف الاعتقادي يجب أن يقابله انفصال عن الشك الحقيقي والتزام للوسط الذي يخوّلنا الحق في بحث المسألة والحكم فيها، ويجنبنا التناقض الذي وقع فيه ديكارت والمحتوم أن يقع فيه كل من يحاول الخروج من الشك الكلي الحقيقي. والوسط هنا أن يتجاهل العقل اليقين الأولي المصاحب لتعلقه البينات والمتبرهنات، وأن يتخيل نفسه شاكًّا شكًّا حقيقيًّا، وينظر في إمكان هذا الشك، فتتبين له استحالته لفرط بيان المبادئ الأولية، فيصدق بها، ثم يعتمد عليها للتدليل على القضايا غير البيّنة بذاتها. فالشك الكلي المنهجي شكل متخيل لا فعلي ولو إلى وقت مهما قصر.

الفصل الثاني

التصور والوجود

(1) المذهب التصوري

في مطلع الفصل السابق ألقينا هذين السؤالين: هل يَعقل العقل الوجود؟ وهل يعقله على حقيقته؟ وكان متعينًا قبل الإجابة عنهما أن ندفع عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحق، وأن نثبت له إجمالاً القدرة على البلوغ إلى اليقين. فنعود الآن إلى السؤالين، وقد شُغلت الفلسفة الحديثة كلها بالإجابة عنهما إن إيجابًا أو سلبًا، مع تفاوت في السلب والإيجاب. وديكارت هو الأصل الذي يرجع إليه هاهنا، كما يرجع إليه في كثير من المسائل المستحدثة في الفلسفة. وقد رأيناه يشكل شكًّا كليًّا، وينعزل في فكره، ثم يحاول أن يعلم إن كان يسوغ له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره.. ما معنى هذا؟

معناه أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته، وأنه ليس في المعرفة وفي التصورات ما يدل على الموضوعية، أيْ على نسبة إلى موجودات مستقلة عن التصور، وإنما تنتهي المعرفة (دائمًا وبالذات) إلى التصورات أنفسها، على نحو انتهاء المخيلة إلى الصور في الأحلام، وانتهاء الحواس إلى الإحساسات الكاذبة في اليقظة، وأنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأجسام وبخصائصها، ومنها جسمنا، إلا الاستنتاج العقلي المبني على مبدأ العِلّيّة. فالمنهج الديكارتي

يمضي من الفكر إلى الوجود، بينما كانت الفلسفة السلفية تعتبر الوجود أصلاً والفكر مرآة له، كما كان (ولا يزال ولن يزال) يعتبر الناس أجمعون.

أجل لم يكن هذا الموقف جديدًا كل الجدة، ففي الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهد له، فلنذكر قول بروتاغوراس إن الواحد منا مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه، فللذي يرتعش بردًا أن يقول إن الهواء بارد، وللذي لا يحس بردًا أن يقول ليس الهواء ببارد، وكلٌّ صادق في حكمه من حيث إنه يعبر عن انفعاله الشخصي، وإن الانفعال نسبي شخصي بالضرورة. ولنذكر أن أفلاطون أنزل النفس الإنسانية من السماء إلى الأرض حاملة المُثل، كلما أدركت بالحس جزئيًّا ما أو طائفة من الجزئيات تذكرت المثال المقابل وتعقله هو بحيث ينصب العلم على المثل لا على الجزئيات. ولنذكر أن النفس عند أفلاطون جوهر تام حالّ في البدن حلول شيء تام في شيء تام، فليس لها أن تتصل بالأشياء مباشرة، وليست الأشياء عنده سوى امتداد وحركة، على ما يفصله في محاورة تيماوس، فتأثيرها في أعضاء الحواس آلي بحت، وأعضاء الحواس مادية. وليست المادة دراكة، فينتج من كل ذلك أن الإحساس فعل النفس وحدها أو انفعالها وحدها، غير أن أحدًا من اليونان لم ينكر وجود العالم، ولم يضعه موضع السؤال. وقد وصف أفلاطون الجزئيات بأنها أشباح المُثل، ولم يشك في وجودها. كذلك لم يشك بروتاغوراس في هذا الوجود، وغاية ما ارتآه أن الإحساس نتيجة حركتين: الواحدة من الشيء، والأخرى من الحاسة تنفعل بالأولى على حساب حالها هي، فتدرك انفعالها ولا تدرك حقيقة الشيء. أما المبدأ التصوري فمقتضاه أن المعرفة (إحساسًا كانت أو تعقلاً) هي كلها من العارف، حتى لو خلص لنا بالاستنتاج أن العالم موجود، ما دمنا لا نقر معرفتنا بوجود العالم على كفاية الحواس أنفسها للإدراك، بل على أمر

مغاير لفعل الحواس، كصدق الله مثلاً أو كمبدأ العِلّيَّة. وهذا هو الفارق الأساسي بين ما ذهب إليه القدماء من نسبية relativisme أو عندية [1] subjectivisme وبين ما استحدثه ديكارت من تصورية idealism فضلاً عن فارق آخر مهم سنذكره الآن.

وديكارت أفلاطوني النزعة، بل المذهب، كان رياضيًّا عظيمًا، وكان فيلسوفًا عظيمًا، فزاول الرياضيات وفكر في ماهياتها، فوجد أنها آية من آيات العقل الخالص، سواء اعتبرنا موضوعاتها أو تعريفاتها أو منهاجها، فالموضوعات مجردات، ومنها ما لا شبيه له في الخارج، وإنما هو من إبداع العقل؛ والتعريفات أحرى أن تكون وصفًا لتكويننا للموضوعات من أن تكون تعريفات للموضوعات أنفسها؛ والمناهج عقلية مفروضة فرضًا ومفصلة على قدر الموضوعات والتعريفات. لذا بانت له الرياضيات المثل الأعلى للعلم، وبان له منهجها المنهج العلمي المطلق. ومن جهة أخرى صحت عنده النظرية الآلية كتفسير للطبيعة، تلك النظرية المنحدرة عن ديمقريطس وأفلاطون إلى علماء القرن الرابع عشر وعصر النهضة، فصارت بين أيديهم أداة خصبة للتحقيق والاستكشاف بعد أن كانت محض نظرية، وزادها خصبًا تطبيق الرياضيات عليها وصوغ القوانين الطبيعية في صيغ رياضية، حتى بان العلم الطبيعي نفسه وكأنه علم عقلي كالرياضيات.

ومن شأن النظرية الآلية تجريد الأجسام من الكيفيات، فصح عند ديكارت أن الكيفيات انفعالات وحسب، وأن كل ما يبدو في الفكر فهو نابع من ذات الفكر.

ولكن الفكر أشتات من تصورات جزئية يراها ديكارت غامضة مختلطة،

(1) أي إن المعرفة نسبة بين العارف بالمعروف، وأنها من عند العارف المنفعل بالمعروف.

وتصـورات يراهـا جليـة متميـزة مرتبطـة بعضهـا ببعـض ارتباطًـا ضروريًـا، الطائفـة الأولى تضـم إحساسـات الحيـاة العاديـة، والطائفـة الثانيـة تضـم الموضوعـات العلميـة. ولقـد كان مـن الأهميـة بمـكان عظيـم عنـد ديـكارت ومعاصريـه صـون العلـم وتبريـره، وقـد نشـط العلـم نشـاطًا عديـم النظـير، ففـرض نفسـه عـلى العقـول بمـا اكتسـب في النظـر مـن دقـة وسـعة، ومـا أتـاح بتطبيقـه في العمـل مـن منافـع، فلـم يكـن يخطـر لأحـد ببـال أن ينكـر هـذا العلـم كـما أنكـر قدمـاء الشـكاك علـم عصرهـم الـذي لم يـؤتِ مـن الثـمار شـيئًا مذكـورًا. وأحـس الفلاسـفة التصوريـون حاجـة ماسـة إلى منهـج يُمكّنهـم مـن الفصـل بـين الموضوعـات العلميـة والتصـورات الواقعيـة، فـرأوا وجـوب التمييـز بـين فكريـن: أحدهـما فكـر الشـخص بمـا هـو هـذا الشـخص المعـين؛ ومـن هـذه الوجهـة يختلـف النـاس ويتناقضـون، والآخـر فكـر خالـص يوحـي بالموضوعـات العلميـة وبـشروط المعرفـة الكليـة التـي يجـب أن تتفـق عليهـا العقـول جميعًـا؛ وهـذا هـو الفـارق الآخـر بـين العنديـة القديمـة والعنديـة الحديثـة. وتكاثـرت الكتـب في المنهـج، وكان منهـا كتابـان شـهيران لديـكارت: أحدهـما «قواعـد قيـادة العقـل»، والآخـر «مقـال في المنهـج». وقـاده المنهـج في تفسـيره لموضوعـات العلـوم إلى أنهـا مؤلفـة مـن «طبائـع بسـيطة»، غريزيـة في النفـس (كغريـزة المثـل الأفلاطونيـة)، جليـة متميـزة لبسـاطتها وبيانهـا، مدرَكـة إدراكًا حدسـيًا بالعقـل وحـده؛ فـلا يخطـئ فيهـا العقـل، وإنمـا هـو يتخـذ منهـا أصـولاً لاسـتنباط العـالم أجمـع، بـل إنهـا مـن البسـاطة، وإن العقـل مـن القـدرة ليسـتنبط عـوالم كثـيرة بتركيبهـا بعضهـا مـع بعـض عـلى جميـع الأنحـاء الممكنـة، فـلا يبقـى مـن فائـدة للحـس سـوى أن يميـز مـن بينهـا العـالم المحقـق بالفعـل. ومـضى الفلاسـفة عـلى أثـر ديـكارت، وجهـد كلٌّ نفسَـه ليَتبـيّن ويُبـيّن للنـاس المنهـج الـذي يكفـل قيـام العلـم ويفـسر أسـس المعرفـة، حتـى صـارت مسـألة المعرفـة مشـكلة المشـاكل وطغـت عـلى الفلسـفة بأسرهـا. واشـتد المـد والجـزر بـين تصوريـة كليـة لا تعـترف بـشيء غـير الفكـر،

وتصورية جزئية تعترف بشيء غير الفكر، ولكنه الله عند البعض كعلة للأفكار الحسية والعقلية، أو الامتداد البحت عن بعض آخر كأصل للأفكار الحسية، وهذه بدورها كأصل للأفكار العقلية، على ما مر بنا عن الحسيين في الباب الأول.

وإذا أردنا أن نجمع حجج التصوريين في سبيل تأييدهم لمذهبهم وجدنا من بينها حجة أساسية والبقية تفريعات عليها. أما الحجة الأساسية فهي أن المعرفة ظاهرة نفسية، أيْ فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه، بخلاف الفعل المتعدي إلى خارج المؤثر في شيء آخر والمحدث معلولاً خارجًا عنه. ومتى كانت هذه طبيعة المعرفة، فهي لا تقع إلا على موضوع باطن، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته، لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكي يعرف موضوعًا خارجيًّا، فإن من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطنًا وتدرك شيئًا خارجيًّا.

وأما التفريعات فأهمها: أن الإحساس لا يوجد إلا في الحاسّ، فمن التناقض وضع الإحساس في شيء غير حاس هو المادة. ثم كيف يمكن أن تجيء الأشياء إلى الذهن؟ وكيف يمكن أن تؤثر في النفس مع ما بينهما من تغاير؟ وإذا كانت الأشياء موجودة فهي واقعة فيما وراء الفكر بحيث يمتنع عليه التحقق من المطابقة بينه وبينها، على حد التعريف السائر للحقيقة؛ فإن المضاهاة بين الفكر العارف والموضوع المعروف تستلزم إمكان إدراك الموضوع عن غير طريق الفكر؛ إذ إن الموضوع إن أُدرِك بالفكر فقد صار فكرًا ولم يعد الموضوع في ذاته. فعلى أيّ الوجوه قلبنا المسألة لم نجد إلا أن الفكر يُظهرنا على انفعاله لا على الأشياء، وأن الحقيقة في المعرفة مطابقة المعرفة لنفسها، أيْ الاتساق بين التصورات في الفكر الخالص.

أول ما نأخذه على هذا المذهب معارضته الصارخة لشهادة الوجدان حتى لنقول إنه لا واحد من التصوريين يعتقد به في قرارة نفسه ويعمل به

في حياته. إن التصديق بموضوعات التصور فطري قاهر مشترك بين الناس جميعًا، فحين نتصور الثلج مثلاً وبرودته وبياضه نقصد الشيء المسمى ثلجًا، وأن هذا الشيء بارد أبيض، ولا نقصد معاني الثلج والبرودة والبياض في فكرنا؛ وحين نتصور الشمس حارة مسخنة مضيئة نقصد الشيء المسمى شمسًا، وأن هذا الشيء حار مسخن مضيء، ولا نقصد معاني الشمس والحرارة والتسخين والإضاءة في فكرنا؛ وحين نتصور المثلث وخصائصه نقصد ذات المثلث، وأن هذه الذات زواياها الثلاثة مساوية لقائمتين، ولا نقصد أن تصورنا للمثلث هو الذي له هذه الخاصية. وهذا يقال في سائر الموضوعات، محسوسة ومعقولة، وفي علاقاتها بعضها ببعض، مثلما إذا قلنا إن الماء يُصدئ الحديد، فلسنا نعتقد أننا بهذا القول نعبر عن نسبة بين معنيين من معانينا، وإنما نعتقد أننا نعبر عن قانون موضوعي ونسبة حقيقية بين الماء والحديد. وليس يقتصر التصوريون على التصديق بالأشياء في الحياة العادية، ولكنهم في تفكيرهم ودروسهم وكتبهم لا ينفكون عن ملاحظة الأشياء ومحاولة التوفيق بين التصديق بها وبين مذهبهم، وعن تلمس العلة في توزع التصورات إلى ذاتية خاضعة لتأليفات الظروف والإرادة، وإلى موضوعية نصدق بها ونعمل بمقتضاها فيفلح العلم. إنهم يعتقدون بكثرة العقول، ويعلمون أن هذه الكثرة شرط تَكَوُّن العلم وتقدمه، ويخاطبون عقولاً ويناقشون عقولاً، حتى ليجعلون من اتفاق العقول علامة على الحقيقة تضاف إلى اتساق التصورات فيما بينها. ما هذا المذهب المخالف للواقع المشهود إلى هذا الحد، فلا يكاد يُثبَت حتى يُنفى، أو لا يكاد يُنفى حتى يُثبَت، ويضطر أشياعه إلى التناقض المتوالي؟! وأيّ خير يُرجى من الفلسفة إذا لم تبدأ من الواقع ولم تنتهِ إليه، أيْ إذا لم تكن تفسيراً للواقع؟ إنها حينئذ أضغاث أحلام، لا تستحق لعاب الألسن أو مداد الأقلام.

الواقع أن المعرفة حصول الكائن العارف على شبه المعروف، أيْ صورته؛ هذا تعريف عام يتفق عليه الجميع، ثم ينجم الخلاف عند تفسيره. وأبسط التفسيرات وأكثرها سذاجةً وبعدًا عن الحق تفسير الماديين (قدماء ومحدثين)؛ فإنهم يتوهمون أن الإحساس «حركة في ذرات الجسم الحاسّ مُسبَّبة عن حركة في الجسم المحسوس تنتقل من أعضاء الحواس إلى الدماغ بواسطة الأعصاب». وهذا يعني أن الحاس يحصل على صورة مادية للمحسوس، كانطباع صورة الشيء المرئي على الشبكية. لكنا نقول: إن هذا الانطباع شرط للرؤية، وليس هو الرؤية نفسها، وإنما الرؤية أو المعرفة على العموم تشبه القوة العارفة بالشيء المعروف تشبهًا معنويًّا. إن القبول المادي يدع القابل والمقبول كلاً في كيانه، بينما المعرفة عبارة عن قول العارف لنفسه في نفسه إنه يعرف كذا. وليس الحاس العضو وحسب، ولكنه بنوع خاص قوة متحدة بالعضو، فالعضو يقبل التأثير الفيزيقي الكيميائي والقوة تقبل «معنى هذا التأثير»، فقد يقع التأثير المادي على العضو دون أن يحدث معرفة بالفعل، كما لو انطبعت صورة على عين ميت، أو رن صوت، وقوة السمع معطلة بالنوم أو بالمرض أو مشغولة بشيء آخر. فالتصوريون على حق إذ يعتبرون المعرفة فعلاً لاماديًّا. فكون الشيء معروفًا معناه أنه مقبول على نحو معنوي ومِنْ ثَمَّة لامادي، وكون العارف عارفًا معناه أنه حاصل على معنى المعروف وأنه مِنْ ثَمَّة مشارك في اللامادية كي يتسنى له قبول المعروف على هذا النحو.

والتصوريون على حق حين يقولون: ليست تحدث المعرفة في الشيء المعروف؛ إذ كيف يمكن للعارف أن يخرج عن كيانه، وكيف يمكن أن يتوجه صوب الشيء وهو لم يعرفه؟ وهم على حق حين يقولون: إن المعرفة تتم في العارف، ولكنهم يخطئون إذ يعتقدون أن هذه القضية تقضي باستبعاد

الـشيء الخارجـي. إن باطنيـة المعرفـة لا تنـافي التأثـر بالـشيء، فلـئن كانـت المعرفـة باطنـة مـن حيـث هـي فعـل نفـسي، فإنهـا تسـتلزم الـشيء.

يسـألون: كيـف يجـيء الـشيء إلى الذهـن؟ والجـواب: أنـه وإن كان ماديًّـا، وكان مـن هـذا الوجـه مغايـرًا للذهـن، فإنـه «فكـر» هـو أيضًـا بصورتـه، أيْ بمعنـاه وماهيتـه. فتأثـيره في العـارف حركـة ماديـة تحمـل صـورة أو معنـى. إن شـهادة الوجـدان صريحـة قاطعـة بأننـا أول الأمـر نـدرك الـشيء ذاتـه، ثـم ندرك هـذا الإدراك بانعكاسـنا عـلى نفسـنا، فنعلـم أنـه الفعـل الـذي بـه أدركنـا، لا أنـه مـا أدركنـا. ولا حاجـة لإقامـة «جـسر» مـن الذهـن إلى الـشيء كـما يقولـون، وخاصيـة الذهـن أنـه نسـبي إلى الـشيء لا يحـدث فيـه تصـور إلا بوجـود الـشيء.

ومـاذا يفيـد التصوريـون مـن تمييزهـم بـين فكـر خالـص وفكـر شـخصي؟ هـل يعتقـدون أنهـم ينقـذون بـه العلـم حقًّـا؟ إن العلـم علـم بموجـودات، ولـو صحـت التصوريـة لمـا دارت العلـوم عـلى موجـودات، بـل عـلى معـانٍ متصـورة فقـط.

(2) وجود العالم الخارجي

ننتقـل مـن هـذه الاعتبـارات العامـة إلى اعتبـارات خاصـة بوجـود العـالم الخارجـي وقيمـة إدراكنـا لـه، فـنرى ضروبًـا مـن التناقـض عجيبـة، ومحـاولات كثـيرة هـي أشـبه بمحاولـة تربيـع الدائـرة، مـن حيـث إن التصوريـين يدّعـون تعليـل الظاهـر بالباطـن، وتعليـل الامتـداد، ويتحدثـون عـن «التجربـة» وهـم يقصـدون مـا يبـدو في الذهـن مـن تصـورات تبـدو آتية مـن خـارج، ولا يقصدون تأثرنـا بأشـياء مغايـرة لنـا. العجـب كل العجـب مـن أسـاطين التصوريـة، ليبنتـز ومالبرانـش وبـاركلي، نسـبة تصوراتنـا إلى إلهـام مـن لـدن اللـه: كيـف لم يفطنـوا إلى أنهـم يعـزون للـه عبثًـا وتلبيسًـا منافيـن لحكمتـه وصدقـه كل المنافـاة؟ هـل يعقـل أن يريـد اللـه أو أن يسـمح أن نحيـا في وهـم قاهـر متصـل، فنصدق بوجود

أشياء، ونصدر عليها أحكامًا وهي غير موجودة؟! ولِمَ خلق الله لنا الحواس (أو ما يبدو كذلك) بأجهزة تدل على أنها مرتبة لإدراك أشياء مادية، ثم فوّت عليها غايتها هذه طبعًا ودائمًا وحل هو محلها؟ ولِمَ كان الفاقد حاسة فاقدًا المدركات التي تكتسب (أو يبدو أنها تكتسب) بتلك الحاسة، فلا يحصل الأكمه مثلاً على معرفة بالألوان مهما أسهبنا له في الشرح، ولا الأصم الأخرس منذ ميلاده على معرفة بالأصوات؟ وقد ذهب مالبرانش إلى حد القول إننا نرى الأشياء في الله، وهذا يستلزم أننا نعرف وجود الله وصفاته معرفة بديهية يقينية. والواقع أننا لا نحصل على هذه المعرفة إلا بالبرهان، بل إن كثيرين لا يحصلون عليها.

ومن بينهم فلاسفة مشاهير، أمثال هيوم ومل وكنط، يستعظمونها على مقدرة العقل، فلا يلجأون إلى الله لتعليل اعتقادنا بوجود الأشياء، ولكنهم لا يوفقون إلى تعليل معقول: فكل ما اهتدى إليه هيوم ومل هو أنه اعتقاد بإمكان حصولنا على عين الإحساسات كلما شئنا ذلك. وكيف يمكن أن نحل على عين الإحساسات إذا لم يكن هناك شيء؟ ومن أين يجيء الدوام للإمكان؟ إن لفظ «الإمكان الدائم» معادل للفظ «الضرورة»، وإلا لم يكن له معنى على الإطلاق، فالواجب الاعتراف بضرورة أساس واقعي للإمكانيات الدائمة للإحساسات. فالواجب الاعتراف بأن مجرد التساؤل عن موضوعية الإدراك الظاهر أو وجود العالم الخارجي يؤذن بأن المسألة قد جلت ضد التصورية من حيث إنه لا يمكن التحدث عن الوجود إلا وقد عرفناه. إننا لا نشعر بوقت أول تكون فيه التصورات باطنة، ووقت تالٍ «نقذف» فيه بها إلى خارج فتنقلب ظاهرة، كما يقولون.

وقد تضافروا على جحد الامتداد بحجة أن الإحساس فعل نفسي بسيط، فلا يكون موضوعه ممتدًّا. وأدلى كلٌّ بدليل، وحاول كلٌّ تعليل حصولنا على

هـذه الفكـرة. قـال بـاركلي: إن المسـافة خـط أفقـي بالنسـبة إلى العـين، وإنهـا مِـنْ ثَمَّـة تلقـي بنقطـة واحـدة عـلى قـاع العـين، سـواء أطالـت المسـافة أم قـصرت، فليـس الامتـداد مُـدرَكًا بالبـصر. هـذا القـول كان ينهـض لـو كنـا نـرى نقطـة واحـدة فقـط، وكنـا نراهـا بعـين واحـدة جامـدة سـاكنة. والواقـع أن العـين تبـصر دائمًـا سـطحًا مهـما يكـن صغـيرًا، وأنهـا تطـوف بحـدود السـطح المـرئي، وتتابـع اقترابـه أو ابتعـاده، وذلـك بتحريـك عضلاتهـا وتعديـل انحنـاء عدسـتها، فنـدرك المسـافة.

وارتـأى كنـط أن الامتـداد صـورة ذهنيـة يضيفهـا الذهـن إلى المحسـوس، بدليـل أن التجربـة جزئيـة حادثـة. ونحـن نتصـور المـكان كليًّـا، أيْ لامتناهيًّـا، ونتصـوره ضروريًـا مـن وجهـين: أحدهـما أننـا لا نسـتطيع تصـور انعدامـه مـع اسـتطاعتنا تصـوره خلـوًا مـن كل شيء، والوجـه الآخـر أن القضايـا الهندسـية ضروريـة، والهندسـة علـم المـكان، فالمـكان ضروري.

والـرد عـلى كنـط يسـيرٌ، فـأولاً: ليـس بصحيـح أننـا نتصـور المـكان لامتناهيًـا؛ فالعقـل يحكـم بتناهـي المـادة الموجـودة بالفعـل، والمخيلـة هـي التـي تتخيـل مكانًـا وراء مـكان دون أن يتـم لنـا تخيـل اللانهايـة بالفعـل. ثانيًـا: أن العجـز عـن تصـور انعـدام المـكان يرجـع كذلـك إلى المخيلـة؛ لأن وظيفتهـا إدراك الصـور الخياليـة، وأن مـن غـير الممكـن وجـود صـورة خياليـة للعـدم. ولكـن العقـل يحكـم بعـدم المـكان حيـث لا يوجـد جسـم، ويحكـم بعـدم المـكان إطلاقًـا إذا افترضنـا انعـدام الطبيعـة بمـا فيهـا مـن أجسـام. ثالثًـا: أن ضرورة القضايـا الهندسـية لا تحتـم صدورهـا عـن العقـل الخالـص بحدودهـا ونسـبها، كـما يريـد كنـط، بـل مـن السـائغ جـدًا أن نقـول -عـلى مذهـب أرسـطو- إننـا نكتسـب بالحـواس صـور الأمكنـة الجزئيـة الحادثـة، ثـم نجـرد منهـا معنـى المـكان البحـت بأقطـاره الثلاثـة، والمعنـى المجـرد كلي ضروري كـما نعلـم، والقضايـا التـي تضيـف إليـه محمـولات ذاتيـة هـي كذلـك كليـة ضروريـة.

وظـن هربـرت سـبنسر أنـه يرفـع التعـارض الـذي يبـدو بـين فكـرة الامتـداد وبسـاطة الإحسـاس، ويعلـل فكـرتي المـكان البـصري والمـكان اللمـسي فيقـول عـن تكويـن فكـرة المـكان بالبـصر: إن انفعـالات الحـواس تسـتمر وقتًـا قصـيرًا بعـد حدوثهـا، فحـين تنفعـل خلايـا الشـبكية عـلى التـوالي وبسرعـة كافيـة بحيث يبـدأ انفعـال الأخـيرة منهـا قبـل انتهـاء انفعـال الأولى، وتظـل سلسـلة الخلايـا وقتًـا قصـيرًا في حـال انفعـال لاسـتمرار انفعـال الواحـدة في انفعال جارتهـا؛ تظهر هـذه السلسـلة مـن الانفعـالات المتعاقبـة السريعـة كأنهـا سلسـلة متقارنـة، فنشـعر بالمـكان. ويقـول عـن تكـوّن فكـرة المـكان باللمـس: حـين نُمـشي اليـد عـلى قطعـة مـن الأثـاث نشـعر بسلسـلة مـن الإحساسـات اللمسـية، وحـين نمشي اليـد في الاتجـاه العكـسي نشـعر بمثـل تلـك الإحساسـات فنشـعر بالمـكان؛ إذ إن هــذا التشـابه أو التعـادل بـين السلسـلتين سـببه تقـارن آحادهــما مـن جـراء سرعـة التعاقـب. وبعبـارة واحـدة: إن الإحسـاس بالتجـاور في المـكان يفسر بالإحسـاس بالتقـارن في الزمـان، وهـذا يفـسر بـدوره بمراجعـة سريعـة لسلسـلة مـن الإحساسـات (البصريـة أو اللمسـية) المدركـة متعاقبـة أول الأمـر. وهـذه تفسـيرات واهيـة، فـأولاً: إن انفعالـين مختلفـين نشـعر بهـما في الوقـت نفسـه، كالخـوف عـلى حيـاة شـخص عزيـز والأمـل في شـفائه، لا يحتـلان نقطتـين مـن المـكان. وثانيًـا: إذا كنـا نسـتطيع عكـس السلسـلة في لمـس قطعـة الأثـاث فذلـك لأن هـذه القطعـة ممتـدة باقيـة بجميـع أجزائهـا وأن التقـارن المـكاني متحقـق فيهـا. وثالثًـا: أن سـبنسر يناقـض نفسـه مناقضـة صارخـة؛ إذ يتحـدث عـن أجـزاء الشـبكية وأجـزاء الأثـاث، أيْ عـن المـكان الـذي يعتـبره محـض تصـور، ويحـاول أن يفـسر وجـوده في أذهاننـا!

وهـذا شـأن جميـع التصوريـين: لا يسـتطيعون عـرض مذهبهـم إلا بافـتراض وجـود العـالم الخارجـي. والواقـع أن هـذا الوجـود مفـروض علينـا في النظـر وفي

العلـم، وأننـا نميـز في جسـمنا وفي محيطنـا بـين يمـين ويسـار، وأعـلى وأسـفل، ونضـع كل إحسـاس في الموضـع المتأثـر بـه، ولم نكـن لنفعـل ذلـك لـو لم يكـن جسـمنا ممتـدًّا ذا أجـزاء، وكانـت الأشـياء مـن حولنـا ممتـدة ومحسوسـة كذلك؛ فـإن العـين لا تـرى لونًـا إلا وهـو منبسـط عـلى سـطح مهـما يكـن صغـيراً، ولا يحـس اللمـس شـيئًا إلا ويحـس الامتـداد، ولا نشـم رائحـة إلا ونحسـها منتـشرة في المنخريـن، ولا نتـذوق طعامًـا إلا ونحسـه منتـشرًا عـلى اللسـان. فـإذا كان الإحسـاس فعـلاً بسـيطًا، فليـس موضوعـه بسـيطًا أيضًـا.

ومـن الفلاسـفة والعلـماء مـن اعتقـدوا بموضوعيـة الامتـداد، ومـا لـه مـن مقـدار وشـكل وحركـة وسـكون، وأنكـروا موضوعيـة مـا نتصـور فيـه مـن ألـوان وأصـوات وروائـح وطعـوم وحـرارة وبـرودة، واعتبروهـا انفعـالات ذاتيـة تحـدث بتأثـير حواسـنا بالأشـياء. هكـذا ارتـأى ديمقريطـس واضـع المذهـب الآلي، وتابعـه أبيقـور، ثـم أسـاطين الفكـر الحديـث، أمثـال هوبـس وجليليـو وديـكارت ولـوك، قائلـين إن العلـم التجريبـي لا يـدرك في الأشـياء سـوى الامتـداد والحركـة، وإن سـائر المـدركات الحسـية ترجـع إلى الحركـة وسرعتهـا واتجاههـا. وأذاع لـوك تسـمية الطائفـة الأولى مـن المـدركات الأوليـة، والطائفـة الثانيـة بالكيفيـات الثانويـة، وانتـشر هـذا الـرأي حتـى صـار عامًّـا بـين رجـال العلـم والفلسـفة ومـن يلـف لفهـم.

وأول مـا نلاحظـه عـلى هذا الـرأي أن أصحابه بعـد أن جعلـوا القاعدة الكبرى في المنهـج العلمـي الاقتصـار عـلى مـا تسـجله الآلات ويقـدر بأرقـام، وعرفـوا أن هذيـن الشرطـين لا يتحققـان إلا في الحركـة؛ ظنـوا أن مـا عـدا الامتـداد والحركـة فهـو غـير موجـود. وشـتان بـين المعنيـين؛ فقـد يكـون موجـودًا ولا يتناولـه العلـم لمغايرتـه لموضـوع العلـم ووسـائله. هـذا غلـط في الاسـتدلال لا يُغتفـر. وثمـة غلـط لا يقـل عـن السـابق جسـامةً: نعنـي قسـمة المـدركات الحسـية إلى أوليـة موضوعيـة وثانويـة ذاتيـة، مـع أنهـا جميعًـا سـواء في المحسوسـية، وأن

الثانوية منها تـدرَك موضوعية كالأولية. وإذا كانت بعض المحسوسات ذاتية فإن المنطق السليم يقضي بذاتية سائر المحسوسات، أو إذا كانت بعض المحسوسات موضوعية فإن المنطق السليم يقضي بذاتية سائر المحسوسات، أو إذا كانت بعض المحسوسات موضوعية فإن المنطق السليم يقضي بموضوعية سائر المحسوسات. وإذا فكرنا أن الكيفيات الأولية معلومة لنا بالثانوية أيقنّا أنه لا سبيل إلى تبرير هذه القسمة؛ فالمقدار والشكل يدركهما اللمس بالصلابة، ويدركهما البصر باللون، وتُدرك الحركة والسكون والعدد باللمس أو بالبصر أو بالسمع، كل حاسة بواسطة موضوعها الخاص الذي هو كيفية من الكيفيات الثانوية. فأَوْلى بنا أن نعتقد أن هذه الكيفيات موضوعية، وأنها تصل إلى علمنا بالتأثير الصادر عن الأشياء؛ فإن الحركة إذ تصدر عن الشيء الخارجي تصدر مشبعة بكيفياته ووفقًا لها، وإلا فليفسروا لنا اختلاف الحركة اتجاهًا وسرعةً وليس في الامتداد البحت اقتضاء اتجاه معين مطرد وسرعة معينة مطردة. فالواجب وضع الكيفية قبل الحركة لازمة من خصائص الأشياء غير منفكة عنها.

وقد حاول بعض علماء النفس من أشياع التصورية والأولية أن يعللوا الكيفيات؛ لا بتكيف الأشياء، بل بتكيف الأعصاب الحاسة الممتدة من أعضائنا الظاهرة إلى المراكز المخية، بحيث تكون إحساساتنا حالات خاصة بأعصابنا، لا ترجمة عن العالم الخارجي.

تجربتان توضحان نظريتهم المعروفة بنظرية «القوة النوعية للأعصاب»: إحداهما أن الموجات الضوئية والصدمة الآلية والتيار الكهربي إذا وقعت على العصب البصري أحدثت إحساسًا ضوئيًّا.

والتجربة الأخرى أن التيار الكهربي إذا سُلِّط على العصب البصري أحدث إحساسًا ضوئيًّا، وعلى العصب السمعي أحدث إحساسًا سمعيًّا، وعلى

العصب الذوقي أحدث إحساسًا ذوقيًا، وعلى البشرة أحدث إحساسًا لمسيًا. مما يدل على أن كل حس يجاوب مجاوبة واحدة، هي كيفية الخاصة أيًا كان التأثير الواقع عليه. والجواب على هذا التدليل أن الذين يحرمون استعمال حاسة أو أكثر منذ ميلادهم أو في طفولتهم الأولى لا يحسون شيئًا إذا ما هيج العصب الحسي أو المركز المخي أو وقع على العضو الظاهر تأثير آلي. مما يدل على أن التجارب التي من هذا القبيل لا تتحقق إلا في الحواس المستعملة، فإن التأثير الواقع عليها إذا ما بلغ إلى المركز المخي حيث تحفظ آثار الإحساسات، هاج في كل مركز إحساسًا من نوعه. فهذه القوة النوعية مكتسبة وليست أصيلة. ثم إن الحاسة الواحدة تؤدي إلينا محسوسات مختلفة النوع لا ترد إلى محسوس واحد، كاختلاف الألوان فيما بينها واختلاف الطعوم واختلاف الروائح، فما هي قوتها النوعية؟ وأخيرًا: لم تكون الأعصاب مكيفة ولا تكون الأشياء مكيفة؟ ما الذي يمنع من يقبل الكيف في البعض أن يقبله في الكل؟ اللهم إلا أن يكون هو العناد المذهبي يهون معه التناقض والتهافت.

على أننا لا نقصد بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس، وأن في الشيء الملون «إحساسًا» باللون وفي الشيء الحلو «إحساسًا» بالحلاوة، كما توهم باركلي. فمن الواضح أن اللون لا يُرى إذا لم يكن هناك عين تراه فعلاً، وأنه في البصر يختلف عنه في الشيء الخارجي من حيث إن وجوده في الشيء فيزيقي وفي البصر معنوي.

وإنما نقصد أن في الشيء كيفية لا تتعلق بإدراكنا، إذا ما أثرت في العضو الحاس أحدثت إدراكًا. ولا نقصد أن الحواس تمثل لنا الكيفيات دائمًا كما هي؛ فإن الحاسة مركبة من قوة مدركة وعضو قابل للتأثير الخارجي، فلها من جانب مادة العضو كيفيات خاصة تمنع من قبولها الكيفيات الخارجية قبولاً خالصًا. يضاف إلى ذلك أن بين الشيء والحاسة وسطًا، وهذا ظاهر

للعيان في البصر والسمع والشم، وثابت للذوق واللمس؛ فإنه هو اللحم تحت الجلد لأن عضويهما ليسا على سطح الجسم بل في الداخل. وللوسط كيفياته وتغيراته تتأثر بها الحواس، فإذا اعتبرنا هذين الوجهين، وهما: مادة العضو الحاس ومادة الوسط، وذكرنا أن المحسوسات المدركة مباشرة هي الواصلة إلى أطراف أعصاب الحواس من خلال الوسط؛ أدركنا أن الإحساس نسبي إلى حد ليس بالقليل: فعضو الشم قد يكون دائمًا متأثرًا بذرات لها رائحتها لاصقة به، فيتعدل بها إدراك الروائح المتواردة عليه. والطعوم المدركة مباشرة هي المتحللة على اللسان، أيْ الأمزجة الناتجة من تحلل المطعومات في اللعاب، وقد يكون اللسان متأثرًا دائمًا ببعض بقايا الطعام وبأخلاط الجسم، فيتعدل بها إدراك الطعم. وليست حرارة الأشياء هي المدركة في ذاتها؛ لأن لجسمنا حرارته، فلا ندرك سوى الزيادة في حرارة الأشياء على حرارتنا. وعلى ذلك فنحن لا نحجم عن الإقرار بأن المعرفة الحسية في مرتبة دنيا، وأن معنى المعرفة لا يتحقق فيها إلا بنسبة وتفاوت من جراء المادة. ولكنا نقول أيضًا إن العقل يصححها بالمضاهاة وبالاستدلال، وإن مسألة المعرفة هي في الحقيقة مسألة العقل لا مسألة الحواس، كما سبقت الإشارة.

فمن الشطط اتهام الحواس إطلاقًا. وإذا عدنا على ما ردَدْنا به على الشكاك زيادة في الإيضاح، قلنا: إن الحواس صادقة في إدراك الكيفيات الثانوية؛ لأن هذه الكيفيات هي موضوعاتها الخاصة، فلا تخطئ فيها إلا عرضًا ونادرًا. وذلك متى اعتل العضو فلم يقبل المحسوس على ما ينبغي: فالمحموم يجد العسل مُرًّا لفساد لسانه، والمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء لاصفرار عينيه، والمصاب بالدلتونية[1] لا يميز بين الأحمر والأخضر وصحح الخطأ

(1) نسبة للعالم الإنجليزي دلتون (1766-1844) الذي كان مصابًا بهذه الآفة فدرسها في نفسه ونبه عليها.

هنا بالرجوع إلى سابق التجربة وإلى شهادة الآخرين. والحواس صادقة في إدراك الكيفيات الأولية. إلا أن هذه الكيفيات محسوسات خاصة للمس، ومحسوسات بالتبعية لسائر الحواس؛ فاللمس صادق في إدراكها ما لم يعترِه مرض، وسائر الحواس قد تخطئ في إدراكها. والواقع أننا كثيراً ما نخطئ في إدراك أبعاد الأشياء وأحجامها وأوضاعها؛ لتعويلنا على حس منها وتصديقه في غير موضوعه الخاص. والسبيل إلى تصحيح الخطأ هنا مراجعة الحس المختص أو حس آخر، وبخاصة الاسترشاد بالعقل: فاللمس مثلاً يصحح خطأ البصر الذي يرى العصا في الماء منكسرة لانحراف الضوء وتغير الوسط. ولولا العقل والبحث العلمي لاعتقدنا أن الشمس لا يزيد قطرها على قدم واحدة، وأنها هي المتحركة لا الأرض التي نراها منها؛ فإن البصر يمثل الشيء كما يرد عليه خلال الوسط، ويمثل تغير موضع المرئي بالنسبة إلى العين. أما أن المرئي يتحرك أو أن الرائي هو الذي يتحرك، فأمر خارج عن موضوع البصر. لذا لا تُعتبر هذه الأمثلة وما يشابهها أخطاء له؛ فإن فيها جميعًا يسجل ما يصل إليه. وهذا شأن جميع الحواس، وما يسمى أخطاء الحواس معظمه في الحقيقة أخطاء تأويل، فالحواس صادقة في إدراكها الخاص بالشروط التي بيّناها، وما علينا إلا أن ننتبه إلى مواطن الخطأ فنتفاداه.[1]

(1) من المفيد جدًا في مسألة الإدراك الظاهري الإلمام بآراء أرسطو، وقد لخصناها في «ف ي»: العضو والوسط ص 158، أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها، ص 159 - 160، الفوارق بين الإحساس والتخيل ص 161 - 162، شروط الإحساس الصحيح ص 172.

الفصل الثالث

العقل وإدراك الطبيعة

(1) النظريات التصورية

إلى هنا قصرنا حديثنا عن المذهب التصوري على مبدئه العام. والآن نعرض للنظريات الخاصة التي اصطنعها أركانه لتعليل علمنا بالطبيعة وتقدير قيمة هذا العلم، فإنهم، مع إيمانهم بباطنية المعرفة، مؤمنون بالعلم الطبيعي الدائر على الأجسام وتغيراتها، وأول اسم يذكر في هذه المسألة اسم أفلاطون.. تحقق من وجود معانٍ في النفس بريئة عن المادة والتغير، إلى جانب صور المحسوسات المغمورة في المادة والمتغيرة باستمرار، وبحث عن أصل المعاني، فبدا له أنها غير مكتسبة من المحسوسات، وذلك بدليلين: أحدهما أن المعرفة شبه المعروف، فيلزم أن تكون موضوعات المعاني على نحو معرفتنا لها، والدليل الآخر أن النفس روحية مفارقة للمادة كالمعاني التي تعقلها. وليس يتأثر الروحي من المادي، حتى الحس، لكونه قوة نفسية؛ فهو لا يتأثر من المحسوسات، وإنما يقع تأثير المحسوسات على أعضاء الحواس فتكون النفس في ذاتها صورة المحسوس. إذن ففوق المحسوسات أصول لها أو مثل شبيهة بمعانينا، عرفتها النفس في حياة سابقة في السماوات أو العالم المعقول. وكل إنسان يولد في هذه الدنيا تهبط نفسه

إليه حاصلة على المعاني. فإلى المثل يتجه تعقلنا، إليها ترجع التعريفات، وعليها تدور العلوم.

ولما فكر القديس أوغسطين في هذه الأقوال تَلَقّاها بالقبول، ما عدا قولاً واحدًا هو قيام المثل بأنفسها، فقد كان أفلاطون جعل منها أصول الجزئيات بضرب من مشاركة أجزاء المادة في مثال مثال، بحيث تتصور أو بحيث تصورها الأفلاطونيون كأنها خالقة، والمسيحية تقصر قوة الخلق على الله. فجمع أوغسطين المثل في العلم الإلهي، وأرجع علمنا إلى علم الله، قائلاً: «إن عقلنا يرى كل حق في الحقائق الأزلية»، أو الإلهية، دون أن يقول كلامًا واضحًا في كيفية هذه الرؤية. ولكنه تابع الأفلاطونيين في الاعتقاد بقصور المادة عن التأثير في الروح، وفي تكوين النفس لصور المحسوسات، وفي إدراك المعاني بغير اشتقاقها من الصور المحسوسة المقابلة لها، وفي هذا ما فيه من التصورية.

وظهر لدى الفلاسفة الإسلاميين مذهب في المعرفة يقارب المذهب السابق، ويبدو واضحًا في قول الفارابي: «العقل الإنساني هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل، وسائر الأشياء التي في مادة معقولات بالقوة. والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة. وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة».[1] وهذا

(1) من المفيد جدًا في مسألة الإدراك الظاهري الإلمام بآراء أرسطو، وقد لخصناها في «ف ي»: العضو والوسط، ص 158 أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها، ص 159 - 160، الفوارق بين الإحساس والتخيل ص 161 - 162، شروط الإحساس الصحيح 172.

الجوهـر «مرتبتـه في الأشـياء المفارقـة (أي عقـول الأفـلاك في عُـرف القدمـاء) التـي ذكـرت مـن دون السـبب الأول (أيْ اللـه) المرتبـة العـاشرة»، يعنـي أنـه عقـل فلـك القمـر. لم يخـرج ابـن سـينا عـن هـذا التعليـم، بـل يـكاد يكـون كلامـه ترديـدًا لألفـاظ الفـارابي، فهـو يقـول مثـلاً في كتـاب النجـاة: «القـوة النظريـة تخـرج مـن القـوة إلى الفعـل بإنـارة جوهـر هـذا شـأنه عليهـا. فـإذن هنـا شيء يفيـد النفـس ويطبـع فيهـا مـن جوهـره صـورة المعقـولات، ويسـمى بالقيـاس إلى المعقـول التـي بالقـوة، وتخـرج منـه إلى الفعـل عقـلاً فعـالاً». ويعـين فعلـه بقولـه: «هـذا العقـل الفعـال يفيـض منـه قـوة تسـيح إلى الأشـياء المتخيلـة التـي هـي بالقـوة معقولـة لتجعلهـا معقولـة بالفعـل». وكذلـك ارتـأى ابـن رشـد، فإنـه يقـول مثـلاً (في كتـاب تلخيـص مـا بعـد الطبيعـة): «ماهيـة العقـل الفاعـل لهـذا العقـل منـا تصـوره هـذه الأشـياء التـي هاهنـا». ففـي هـذا المذهـب ليسـت المعقـولات مرئيـة في اللـه كـما قـال أوغسـطين -أو كـما عُـزي إليـه أنـه قـال- لكنهـا نازلـة مـن عقـل مجـرد في ذاتـه يسـمونه العقـل الفعـال أو عقـل فلـك القمـر، يُصـدر إلى العقـل الإنسـاني ضـوءًا يجـرد بـه الماهيـات الحالّـة في المـادة، أو يصـدر صـور هـذه الماهيـات، وصـور الماهيـات المجـردة في أنفسـها، فنعقلهـا.

ثـم كان ديـكارت أول مـن أظهـر التصوريـة مذهبًـا واضـح المعالم بـين المبادئ والنتائـج كـما ذكرنـا، لم يقـل كأفلاطـون بسـبق وجـود النفـس، ولكنـه اعتقد مثله أنهـا مشـتملة منـذ وجودهـا عـلى معـان غريزيـة أو فطـرة بسـيطة أوليـة، ومِـنْ ثَمَّـة جليلـة متميـزة، تؤلـف منهـا أشـياء كثـيرة، ومـن الأشـياء عـوالم كثـيرة، فـلا تحتـاج إلى التجربـة إلا لتعلـم أيّ عـالم هـو موجـود فعـلاً، فهي مسـتكفية بذاتها، مسـتغنية عـن الطبيعـة في إقامـة العلـم الطبيعـي، مـا دامـت واثقـة أن اللـه ضامـن صـدق المعـاني واتسـاق ترتيبهـا. وإلى اللـه اتجـه أيضًـا ليبنتـز ومالبرانـش وبـاركلي، عـلى النحـو الـذي قلنـا؛ لأنهـم لم يجـدوا وسـيلة أخـرى لتفسـير معارفنا

وتأييد ثقتنا بها. ولم يفطنوا إلى أن المبدأ التصوري الذي اعتنقوه، إن لم يمنع من تصور الله، فإنه يمنع من الاعتقاد بوجود الله، لأنه يمنع من الاعتقاد بأي وجود.

وفطن كنط إلى وهن هذا الأساس، وأخذ على عاتقه أن يشيد نظرية العلم حسب مقتضيات المذهب التصوري؛ لكن لا التصورية المطلقة الجاحدة للوجود الخارجي، وإلا فاتتنا مادة العلم، بل التصورية المعتدلة تعترف بحقيقة الوجود، بدليل أن الإحساس انفعال، وأن المنفعل خاضع لتأثير شيء فعال، وإن كنا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها. فمضى كنط من القول المأثور: إن العلم مؤلف من قضايا كلية ضرورية، والتجربة جزئية متغيرة. وساءل نفسه عن السبب في إمكان القضية العلمية، فوجد أن الكلية والضرورة إن لم تأتيا من التجربة، وهذا مسلَّم به من العقليين والحسيين على السواء، فلا يبقى إلا أنهما آتيتان من العقل الذي يجحده الحسيون فيقضون على العلم؛ فمتى آمنّا بالعلم آمنّا بالعقل حتمًا لأنه هو الذي يحيل التجربة الجزئية الحادثة إلى قضية كلية ضرورية، وذلك بأن يضيف إلى التجربة رابطة من عنده؛ التجربة مثل قولنا: «الشمس تسطع، وهذا الحجر يسخن»، والقضية العلمية مثل قولنا: «ضوء الشمس يسخن الحجر». التجربة جمع بين إحساسين وإخبار بحال شعورية للحاس، والقضية العلمية تعبير عن علاقة ضرورية بينهما مستقلة عن الشخص الذي يحسّهما، والعلاقة هنا علاقة العِلّيّة زائدة على التجربة الصرف ومعطية إياها الكلية والضرورة، بمعنى أن ضوء الشمس «علة» سخونة الحجر. وفي العقل اثنتا عشرة علاقة أو «معقولة» يؤلف بها شتى القضايا، دون أن تكون هي موضوعًا للفكر كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز؛ فإن وظيفة العقل هنا الربط فقط، لا الحكم على حقائق الأشياء.

ويطبق العقل هذه العلاقات على الإحساسات بواسطة رسوم في المخيلة، لكل علاقة رسم هو العلامة الدالة على أنها هي التي يجب تطبيقها: فرسم الجوهر تصور البقاء في الزمان، ورسم العِلّيَّة تصور التعاقب المطرد في الزمان. هكذا يتلاقى العقل والحس، ويتكون العلم الطبيعي، فيجيء موضوعيًّا من هذه التجربة، وكليًّا ضروريًّا من جهة العلاقة العقلية. وهكذا اعتقد كنط أنه أصاب الحق الذي ظل محجوبًا عن الإنسانية إلى عهده، واهتدى إلى المذهب الوسط بين الحسية العاجزة عن تسويغ الكلية والضرورية اللازمتين للعلم، وبين التصورية المطلقة العاجزة عن توفير مادة العلم.

(2) الرد على التصوريين عامةً

بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية في أصل المعاني وفي الصلة بين العقل والحس، نعرض النظرية التي نرى فيها الحق، فنعلن على الفور أنها نظرية التجريد الأرسطوطالية التي طالما أشرنا إليها. وهي تعارض تصور النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملاً المعاني، أو على استعداد لقبولها من روح علوي. وتقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشرًا، وأن العقل لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تلقى مادتها من الحس، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية، مع تمايزها منهما بالطبيعة والفعل. وآية ذلك أن سوء تركيب الدماغ أو توقف نموها أو ضعف هذا النمو، يجعل من صاحبه إنسانًا غبيًّا أو أبلهَ أو مجنونًا، وأن ما ينتاب البدن، وبخاصة الدماغ، من تعب أو مرض أو جرح أو بتر؛ يعطل الذاكرة بل الحياة الفكرية على العموم قليلاً أو كثيرًا، وأن إدمان التدخين أو السكر أو التخدير يؤدي إلى عواقب من هذا القبيل. ولم يكن شيء من هذا ليحدث لو كانت النفس قائمة في البدن بذاتها ولذاتها من كل وجه، فاعلة وحدها جميع أفعالها دون مشاركة ما من جانب البدن.

ولهـذا الأصـل العـام أثـر حاسـم في اكتسـاب المعرفـة، حسـية وعقليـة؛ فـإن هـذا الاكتسـاب رهـين بفعـل أعضـاء الحـواس، فمـن المعلـوم أن من عَدِم حاسـة مـا مـن أول أمـره عـدم معارفهـا، كالأكمـه لا يتمثـل الألـوان مهـما توصـف لـه. وليـس يغنـي القـول مـع أفلاطـون وابـن سـينا وديـكارت أن الحـواس ضروريـة لتنبيـه العقـل إلى المعـاني؛ فـإن النفـس عنـد الغريزيـين جوهـر قائـم بذاتـه، فيكـون في وسـع العقـل استثارة مـدركات الحـواس المعطلـة، وذلـك إمـا بالتأمـل في مـدركات حاسـة سـليمة، أو بالاتجـاه إلى العقـل الفعـال، أو بخطـاب مخاطـب، ولكنـه لا ينتبـه بوسـيلة مـن هـذه الوسـائل. بـل إن تربيـة الصـم البكـم الكمـه لتـدل عـلى أن تَفتُّـح فكرهـم وتَرقيـه تابعـان لاكتسـابهم الإشـارات الحسـية، وهـي عندهـم لمسيَّة تقـوم مقـام الإشـارات الممتنعـة عليهـم. لـذا لا يجـدي الاحتجـاج عـلى قـول الحسـيين «إن المعـاني ألفـاظ» بـأن الصـم البكـم الكمـه يحصلـون عـلى معـانٍ بغـير وسـاطة الألفـاظ؛ فإنهـم يحصلـون عـلى معـانٍ بإشـارات حسـية عـلى كل حـال.

وثمـة أثـر آخـر للارتبـاط بـين الحيـاة العقليـة والحيـاة الحسـية، هـو أن تَعقلنـا مصحـوب دائمًـا بصـورة خياليـة، فـلا يتعقـل عقلنـا موضوعًـا مـا إلا وفي الوقـت ذاتـه تتمثـل المخيلـة صـورة مـا، حتـى ولـو كان المعقـول روحيًـا. فمتـى كان المعقـول ماهيـة شيء مـادي تمثلـت المخيلـة صـورة جـزئي مـن جزئيـات تلـك الماهيـة، حقيقـي أو مركـب. ومتـى كان المعقـول مجـردًا أو روحيًـا تمثلـت المخيلـة صـورة رمزيـة، أو لم تتمثـل شـيئًا، واقتـصر الأمـر عـلى صـورة لفظيـة، أيْ عـلى اسـم ذلـك المعقـول. فـإن الألفـاظ تسـمع وتقـرأ وتلفـظ فتخلـف في المخيلـة صـورًا سـمعية وبصريـة وعضليـة تصاحـب تعقـل الموضـوع الدالـة عـلى مصاحبـة الظـل للـشيء. وإليـك نتائـج التجـارب العديـدة التـي أجراهـا علـماء النفـس بهـذا الصـدد: فقـد سـأل بعضهـم لفيفًـا مـن الأشـخاص عـمّا يخطـر لخيالهـم عنـد سـماعهم لفـظ «كلـب» مثـلاً، فقـال أحدهـم: «كلـب جـيراني يركـض»، وقـال غـيره صـورًا

خياليـة أخـرى. وكان مـن بـين الأجوبـة بصـدد لفـظ «قانـون»: كتـاب قانـوني، قضـاة يرتـدون الأحمـر، سـيدة رافعـة ميزانًـا، خطـوط متوازيـة، تعريـف القانون لمونتسـكيو. ومـن بـين الأجوبـة بصـدد لفـظ «لانهايـة»: حفـرة مظلمـة، كتـب رياضيـة، العلامـة الرياضيـة، دوائـر سـاطعة، شيء شـبيه بالقبـة، أُفـق يبتعـد باسـتمرار. ومـن بـين الأجوبـة بصـدد المجـردات العاليـة «لا شيء» يعنـي: لا صـورة خياليـة أو رمزيـة، بـل مجـرد اللفـظ، كلفـظ اللـه أو النفـس حـين نفكـر في النفـس أو في اللـه.[1] ولا تفـسر مقارنـة التخيـل للتعقـل عـلى هـذه الأنحـاء إلا بـأن عقلنـا متجـه أولاً إلى الماديـات، يسـتخلص ماهياتهـا مـما يغشـيها مـن أعـراض مشـخصة، وأنـه يتوصـل إلى الروحيـات ابتـداءً مـن الماديـات، بعكـس مـا يتصـور التصوريـون.

هـذا الاسـتخلاص أو التجريـد يبـدو واضحًـا في كـون الأعـم متقدمـا عـلى الأخـص في معرفتنـا، سـواء منهـا العقليـة والحسـية: فالعلـم بالجسـم يحصـل في عقلنـا قبـل العلـم بالحيـوان، والعلـم بالحيـوان قبـل العلـم بالإنسـان، والعلـم بالإنسـان قبـل العلـم بشـخص معـين. ونحـن نـرى الأطفـال في أول أمرهـم يميـزون الإنسـان مـن اللاإنسـان قبـل أن يميـزوا هـذا الإنسـان أو ذاك؛ فيسـمون كل رجـل أبًـا وكل امـرأة أُمًّـا، ثـم يأخـذون بتمييـز الأشـخاص بعضهـم مـن بعـض.[2] والوجـه الـذي يتـم عليـه التجريـد لا يـدرك بالوجـدان، بـل يسـتدل عليـه بالعقـل، وأول مـا يثبتـه العقـل أن ماهيـات المحسوسـات ليسـت موجـودة مفارقـة للـمادة عـلى نحـو مـا نتعقلهـا؛ كـما ظـن أفلاطـون، ولكنهـا موجـودة في مـادة المحسوسـات مغطـاة بأعراضهـا، وهـي بهـذا الاعتبـار غـير معقولـة، فيظـل العقـل محتاجًـا إلى موضـوع يتعقلـه، وهـو يتعقـل بالفعـل موضوعـات كثـيرة، فيلـزم أن في النفـس قـوة تجـرد

(1) انظر: Th. Ribot, L'evolution des idees generales, pp 129 etsuiv.

(2) أرسطو: كتاب السماع الطبيعي، ف1.

الماهيـات عـن المـادة الباديـة في الصـور الخياليـة وتجعلهـا معقولـة بالفعـل، فتنفعـل بهـا قـوة أخـرى وتتعقلهـا، كـما ينفعـل الحـس بموضوعـه فيحسـه.

ففـي النفـس عقـلان: أحدهـما المتعقـل، وهـو الـذي نسـميه العقـل اختصـارًا، وقـد سُـمي «العقـل المنفعـل» للدلالـة عـلى أنـه خلـوٌ مـن المعقـولات في الأصـل ومضطـر لقبولهـا بعـد التجربـة.

والعقـل الآخـر هـو المجـرد، وقـد سُـمي «العقـل الفعـال» بالقيـاس إلى المنفعـل؛ لأنـه هـو الـذي يجـرد ماهيـات المحسوسـات ويعرضهـا عـلى العقـل المنفعـل فيخرجـه مـن القـوة إلى الفعـل.

ولا سـبيل إلى الاسـتغناء عـن هـذا العقـل الفعـال بإضافـة التجريـد إلى العقـل المنفعـل نفسـه؛ لأنـه مـا دام منفعـلاً ومنتظـرًا القبـول كي يفعـل، فليـس في وسـعه، ولا في وسـع أيّ موجـود، أن يخـرج بذاتـه مـن القـوة عـلى الفعـل. إنّمـا نسـتغني عنـه لـو اعتقدنـا مـع أفلاطـون أن المثـل قائمـة بأنفسـها ومؤثـرة في النفـس كـما تؤثـر المحسوسـات في الحـواس؛ وهـذا اعتقـاد باطـل.

عـلى أن التسـليم بـه تسـليم بوجـوده فقـط وبمفعولـه الـذي هـو الماهيـة المجـردة، ولا ينطـوي عـلى العلـم بطريقـة فعلـه، فـإن هـذه الطريقـة خافيـة علينـا كل الخفـاء. وقـد شـبهه أرسـطو بضـوء الشـمس الـذي هـو واحـد بعينـه ويـبرز ألوانًـا وأشـكالاً مختلفـة باختـلاف الأشـياء الواقـع عليهـا. فنسـتطيع أن نقـول إن العقـل الفعـال عبـارة عـن ضـوء روحـي، وإن فعلـه هـو «إضـاءة» الصـورة الخياليـة وإبـراز الماهيـة الكامنـة فيهـا. العقـل الفعـال علـة رئيسـية، والصـورة الرئيسـية علـة مرءوسـة، مثلهـا مثـل قلـم الكاتـب أو ريشـة المصـور أو أيّ آلـة أخـرى تقبـل مـن الفاعـل قـوة، فتحـدث معلـولاً أرقـى منهـا مـا دامـت في يـده. والماهيـة المجـردة روحيـة معقولـة، فهـي أرقـى مـن الصـورة الخياليـة المحسوسـة، وليسـت تكفـي هـذه لإحـداث المعقـول.

هـذه النظريـة فريـدة بـين النظريـات العارضـة لتفسـير أصـل المعـاني؛ فإنهـا تــدع للمعــاني طبيعتهــا العقليــة، وتبــين كيفيــة الانتقــال مــن المحســوس إلى المعقـول بتجريـد عقـلي، فتضمـن موضوعيـة المعقـول. بينـما النظريات الحسـية لا تـرى في المعـاني سـوى أنهـا مختـصرات للمحسوسـات مكتسـبة بتجريـد حـسي، أيْ بتفصيـل المحسـوس إلى أجزائـه كـما هـي في الواقـع.

وبينــما النظريــات التصوريــة تضــع المعــاني في النفــس وضعًــا، أو في عقــل مفـارق يفيضهـا عـلى النفـس، دون أن توفـر للعقـل أيّ صلـة بالحـس، اللهـم إلا تلـك الصلـة التـي نجدهـا عنـد أفلاطـون بـين المعنـى الغريـزي وبـين الإحسـاس، والتـي تقـضي في الحقيقـة عـلى الغريزيـة، مـن حيـث إنهـا تتضمـن أننـا نتعـرف عـلى المعنـى في الإحسـاس نفسـه، فنتذكـر الإنسـان مثـلاً عنـد رؤيـة زيـد مـن النـاس، فـلا يبقـى وجـه حاجـة لقيـام المثـل بأنفسـها ومشـاهدتنا لهـا في حيـاة سـابقة.

كــما لا يبقــى وجــه لدعــوى التصوريــين المحدثــين أن المعنــى محــض صــورة معقولــة دون مقابــل في الخــارج؛ فــإن المســألة لا تعــدو أحــد أمريــن: فإمــا أننــا نتعقــل المعنــى بمناســبة الإحســاس دون أن نــراه متحققًــا فيــه، وحينئــذ فــلا يســوغ لنــا أن نطلــق المعنــى عــلى جزئياتــه وتكــون جميــع أحكامنــا باطلــة؛ وإمــا أننــا نــرى المعنــى متحققًــا في الإحســاس، وحينئــذ فــلا تعــود بنــا حاجــة لاعتبــاره ســابقًا عــلى التجربــة أو آتيًــا مــن مصــدر آخــر. إن هــؤلاء التصوريــين اســميون في الواقــع مــع اعترافهــم بوجــود المعــاني في الذهــن؛ فإنهــم يصلــون إلى النتيجــة نفســها، وهــي قطــع الصلــة بــين العقــل والأشــياء. قلنــا ضــد الحســيين: إن الألفــاظ دلالات عــلى المعــاني، ونقــول الآن ضدهــم وضــد التصوريــين: إن المعــاني دلالات عــلى الأشــياء نطبقهــا عليهــا بقولنــا مثــلاً: «زيــد إنســان» و«عمــرو إنســان». وهــذا التطبيــق دليــل عــلى المطابقــة بــين الطرفــين، وتقريــر للعلــم؛ إذ كان العلــم إدراكًا لحقائــق الأشــياء في معانيهــا الكليــة، وكان الحكــم العلمــي كليًّــا ضروريًّــا، لا بتطبيــق العقــل عــلى الحديــن مقولــة

جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع محمولاً يخص ماهية الموضوع الممثلة في الذهن بالمعنى المجرد، وهكذا تفسر نظرية التجريد أيضًا الأحكام المستفادة من التجربة والمرفوعة إلى مقام القوانين الثابتة التي هي أركان العلم.

(3) الرد على كنط

أمّا كنط الذي حرص على التوسط بين الحسيين والعقليين، فلم يوفق إلا إلى توسط ظاهري فقط، هو نتيجة جمع صناعي بين عناصر متناقضة، وما إن ينكشف تناقضها حتى ينقسم المذهب على نفسه ويتبدد شذر مذر. ونحن ندل على سبعة تناقضات: التناقض الأول قائم بين اعتقاده بالضرورة في الحكم العلمي وبين بقائه على التصورية؛ فإن الحكم إذا دققنا فيه النظر، يفضي إلى الوجود، وذلك بأنه متجه إلى موضوع حاكم عليه في ذاته، موجودًا كان أو ممكن الوجود، فيقول إن الموضوع «هو» المحمول، فإن الرابطة «هو» تؤكد الموضوع وتؤكد حصول المحمول له في واقع الأمر.

التناقض الثاني بين الكلية والضرورة الباديتين في الحكم العلمي، وبين تأليف هذا الحكم من حدين مستفادين من التجربة الجزئية الحادثة: فما يجيء من التجربة ليس بين حديه نسبة ضرورية، فكيف يسوغ إيقاع مثل هذه النسبة بين حدين بريئين منها؟

إن الحكم العلمي شيء غير مفهوم في فلسفة كنط، ولا يُفهم إلا بنظرية أرسطو في التجريد التي ترفع الشخص والحدوث عن الموضوع والمحمول، وإلا بقي الحكم العلمي بغير تفسير لا من جهة التجريد ولا من جهة العقل.

التناقض الثالث بين تصورية المقولات وموضوعيتها: فهي قوالب جوفاء

لا يجوز أن تؤخذ موضوعات معرفة، وهي في الوقت نفسه كثيرة متباينة الآحاد يحمل كل منها اسمًا: أفليس يلزم عن هذا أن لها تعريفات وأنها مِنْ ثَمَّة معلومة ولو إلى حد ما؟

إن كنط يجادل في مقولة العِلّيّة وفي غيرها من المقولات، وهو يقول: إننا نتصور المكان والزمان ولو لم يشتملا على شيء. فكيف تكون المقولات، وكيف يكون المكان والزمان صورة ومادة في آن واحد؟ لقد احتاج كنط إلى الصور العقلية لكي يوفر للعلم أساسًا من الكلية والضرورة، ذلك الأساس الممتنع على المذهب الحسي لإنكاره العقل، فلم يزد بها على مدركات التجربة سوى مجموعة من الألفاظ لا يمكن أن تحيل الحكم التجريبي حكمًا علميًا.

التناقض الرابع بين اعتباره العِلّيّة مجرد مقولة لا يجوز تطبيقها إلا للربط بين ظاهرتين محسوستين؛ كما هو شأن سائر المقولات، وبين استخدامه إياها كما لو كان لها قيمة وجودية، وذلك في مواضع كثيرة جدًا، أهمها اثنان: أحدهما وجوب المكان والزمان والمقولات لتعليل الكلية والضرورة في المعرفة الإنسانية كما تقدم، والآخر وجوب الأشياء لتعليل انفعالية الإحساسات، وفي الحالين لا وجوب إلا لعلة موضوعية.

التناقض الخامس بين إثبات وجود الأشياء وبين امتناع معرفتها، فإنه يقول: إننا لا نعرف سوى الظواهر، أيْ انفعالاتنا بالأشياء، فأيّ فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟ وما الظاهرة إن لم تكن «ظهور» الشيء؟ وبينما يقول إن الأشياء غير مدركة أصلاً، نراه يحلل طبيعة العقل، ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة، وأن هذه المعرفة هي التي تنتج له أننا لا نستطيع معرفة الأشياء. فإن قال إنه يصل إلى معرفة طبيعة العقل بتحليل أفعال العقل، قلنا: إذن فنحن نستطيع أن نعرف أيّ شيء بتحليل ما ننفعل به عنه من صفات وأفعال.

التناقض السادس بين مفهومات المقولات ومفهومات الرسوم الخيالية المقول إنها دالة عليها: ذلك بأن كنط يعين البقاء في الزمان علامة على الجوهر، في حين أن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض أيضًا، وقد لا يتفق للجوهر إذا لم يدم الجوهر سوى لحظة.

وترتفع الحاجة على علامة بتعريف الجوهر بأنه الماهية المتقومة بذاتها، وتعريف العرض بأنه الماهية المتقومة بالجوهر. ويعين كنط التعاقب المطرد علامة على العِلّيّة، في حين أن التعاقب المدرك لا يدل دائمًا على العِلّيّة، بل قد يكون محض تعاقب. ويعين تقارن أعراض جوهرية علامة على التفاعل، في حين أن تقارن الأعراض لا يلزم حتمًا عن التفاعل، بل قد تكون أعراض كل جوهر لازمة عن هذا الجوهر نفسه. ويعرف الإمكان بأنه الوجود في زمان ما، والضرورة بأنها الوجود في كل زمان، على حين أن الممكن قد يكون أزليًّا أبديًّا، كالعالم في افتراض قِدَمه وعدم فنائه، مع افتقاره إلى موجود باعتباره ممكنًا في ذاته، ومِنْ ثَمَّة في كل آن. فما دام الإمكان هو الوجود في زمان ما، فمن الممكن أن يتكرر هذا الوجود إلى غير نهاية ولا يقصر على قسم من الزمان. أما إذا عرّفنا الممكن بأنه ما وجوده مفتقر إلى غيره، وعرّفنا الضروري بأنه الموجود بذاته؛ ارتفع كل لبس، وبان السبب في دوام الضروري في كل زمان. وعلى ذلك فليس يوجد عند كنط تفسير لتطبيق المقولات على ظواهر التجربة.

التناقض السابع بين الإقرار بالعلم وإنكار الماهيات الطبيعية. وهذه مسألة الاستقراء في فلسفة كنط: فإن الأشياء مطردة الأفعال، حتى إننا نتوقع منها أفعالاً معينة استنادًا على قانون طبيعي، فتقع هذه الأفعال. فما السبب في عودة الظواهر طبقًا للقانون، وكيف نستطيع الجزم بأن الظواهر تطرد بالنظام المعهود، وأن المستقبل يجيء على غرار الماضي والحاضر، وفلسفة

كنط ترفض الماهيات وثباتها؟ إن اعتقدنا بضرورة القوانين سلّمنا بالمطابقة بين العقل والوجود، وإن لم نعتقد بتلك الضرورة لم يبقَ لدينا ضمان للعلم. فجملة القول في النظريات التصورية أنها تخفق في إقامة الصلة بين الحس والعقل من جهة والطبيعة من جهة أخرى.

الفصل الرابع

العقل وما بعد الطبيعة

(1) تعريف ما بعد الطبيعة

خلص لنا من الفصل السابق أن عقلنا يدرك الموجودات الطبيعية أولاً بالذات؛ يبدأ بها، ويعلمها في أنفسها كما هي ممثلة في الحواس وفي الذاكرة والمخيلة. والآن نريد أن نبين أن الموجودات الطبيعية ما هي إلا موضوعه الخاص به بما هو إنساني، أيْ باعتباره عقل نفس متحدة ببدن، وأن له موضوعًا عامًا باعتباره عقلاً بإطلاق، يجاوز الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة، فيمتد إلى مطلق الوجود، أيْ إلى كل موجود أيًّا كان، وإلى معنى الوجود الكامن في كل ما يتعقل وفي كل فعل من أفعال العقل، وإن لم يكن تعقله في هذا المضمار أولاً بل لاحقًا على تعقل الماديات. ولم يكن بالذات بل كان بالاستدلال، فيصل إلى علم ما بعد الطبيعة الذي لا بد من تعيينه أدق تعيين وتمحيص الآراء فيه، كي نحيط بمجال العقل بأكمله، ونطمئن إلى صحة أفعاله وصدق معقولاته.

فمن جهة امتداد العقل إلى كل موجود، لما كانت المعرفة تشبه العارف بالمعروف تشبهًا معنويًا كما قلنا؛ فإنه إذا حصل شبه المعروف في النفس، محسوسًا كان أم مفعولاً، صارت النفس هي المعروف، لأن لا ماديتها تسمح

لها بقبول كل صورة، فتصير مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها غير أننا ندرك الروحيات بعد الماديات، ونلقى صعوبة في هذا الإدراك فلا نستطيع أن نُكوّن عن الروحيات معاني ذاتية أو مطابقة لها، بل ندركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال، فنستدل بالمعلول على العلة، وبالعرض على الجوهر، ونتعقل الجوهر الروحي بمعانٍ مستفادة من الماديات، ونعبر عن تعقلنا إياه بألفاظ تدل أول ما تدل على الماديات. هكذا نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم، ونعرف صفاته ضربًا من المعرفة بمجاوزة صفات المخلوقات إلى كمالها الأقصى، وتنزيهه تعالى عن حدودها ونقائصها. ولو صح المذهب التصوري وكان في النفس معانٍ غريزية أو فائضة من عقل أعلى، للزم عن ذلك أن لدينا معاني ذاتية أو مطابقة عن الموجودات الروحية، وعمّا يفوتنا إدراكه بالحس من الماديات، وقد لاحظنا أن كلتا النتيجتين باطلتان. وهذا موقف وسط بين الحسية المحجمة عن مقاربة المعقولات، وبين التصورية الزاعمة أن عقلنا كفء لإدراك المعقولات والروحيات كما هي في أنفسها.

ومن جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود، فإن هذا المعنى أول ما يحصل في تصور العقل؛ ذلك بأن الوجود هو العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها، وبين معلومات العقل، كما أنّ اللون مثلاً هو العنصر المشترك بين مدركات البصر. إن معنى الوجود أبسط المعاني وأعمها، وهو الوجه الذي يدرك به العقل كل موجود: ففي التصور الساذج يعبر العقل (تعبيرًا يتفاوت وضوحًا) عمّا هو الشيء أو ماهيته، وفي الحكم يقول العقل قولاً صريحًا ما هو الشيء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره، أيْ يثبت العقل وجود الشيء وفقًا لماهيته فيقول: «الأرض هي كروية» أو ينفي حكمًا يأبى قبوله، والحكم صادق إذا وافق ما هو موجود، أو ممكن الوجود، فإن الممكن ما ليس يحول

دون وجوده بالفعل حائل ما ماهيته، بل تلزم له صفاته بقوة ماهيته، وفي الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة وجود النتيجة، وأن الأمر لا يمكن أن يكون بخلاف. وكلما أثبتنا شيئًا لشيء، سواء بحكم واحد أو باستدلال، فنحن نعني أن الأمر هو كذلك في الحقيقة ويستحيل أن يكون غير ذلك. فإثبات وجوب وجود شيء لشيء، وإثبات امتناع عدم وجود شيء لشيء؛ كل أولئك إثبات مبني على ضرورة الوجود، فليتأمل في هذا من قد يجد غموضًا في قولنا إن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كلي أو مطلق الوجود.

والمتأمل في اللاوجود المطلق والتناقض والامتناع، يجدها أمورًا غير معقولة لا يقابلها معنى ذاتي في الذهن، بل يقابل اللاوجود معنى الوجود المسلوب، ويقابل التناقض معنى الاتساق المقتضي للوجود، ويقابل الامتناع معنى الضرورة أو معنى الإمكان، أعني وجوب الوجود، أو وجوب عدم وجوده، أو إمكانه.

فعلم ما بعد الطبيعة هو علم مطلق الوجود ولواحقه الذاتية، أو علم الأمور العامة كما قال المتكلمون، يعنون أعم الأمور في الوجود وفي العقل. وقد دُعي بـ«ما بعد الطبيعة»؛ لأنه في الواقع يعلم لنا بعد الطبيعيات، ولأن من شأن عقلنا أن يتأدى من المحسوس إلى المعقول. لكنه الأول من حيث المرتبة، فإن أوضح العلوم وأوثقها لبساطة موضوعاته وبداهتها، ولتعلق سائر العلوم به كما يتعلق المركّب بالبسيط والجزئي بالكلي. لهذا دعاه أرسطو بـ«الفلسفة الأولى». وتتبين ضرورة هذا العلم من وجهين: الوجه الأول أن ما عداه من العلوم علوم جزئية، ينظر كل منها في وجه من وجهات الوجود: فالرياضيات تنظر في الوجود الطبيعي من حيث هو كم، والطبيعيات تنظر في جوهر هذا الوجود وفي تغيراته، فلا بد من علم كلي يتناول الوجود بالإطلاق مجردًا

مـن كل تعيـين، أي يتنـاول الوجـود المشـترك بـين الموجـودات ومبادئـه وعللـه. والوجـه الثـاني لـضرورة هـذا العلـم أن العلـوم الجزئيـة تسـلم مقدماتها تسـليمًا ولا تبرهـن عليهـا لِـما هـو معلـوم مـن أن البرهـان يسـتند عـلى مقدمـات أعـم مـن النتائـج، فـإذا تنـاول صاحـب علـم مـا مقدمـات هـي أعـم مـن مقدمـات علمـه فقـد خـرج عـن موضـوع علمـه وعـن منهاجـه واشـتغل بعلـم أعـلى. ولمّـا كان لا بـد مـن البرهـان فـإن العقـل يرتقـي مـن مقدمـات إلى أخـرى أعـم، حتـى يصـل إلى قضايـا هـي أعـم المقدمـات وأبسـطها لاقتصارهـا عـلى معنـى الوجـود وعـلى مـا يلائـم الوجـود بالـذات. فـلا بـد مـن علـم كلي يسـتخلص هـذه المبـادئ ويجلوهـا ويدافـع عنهـا أو تبقـى المعرفـة ناقصـة غـير قائمـة عـلى أسـاس.

وإذا مـا ثبـت لدينـا مبـادئ الوجـود التـي هـي مبـادئ العقـل، ورددنـا عـلى اعتراضـات المفكريـن وحللنـا إشـكالاتهم؛ انفسـح أمامنـا الوجـود بأجمعـه فأثبتنـا النفـس وأثبتنـا اللـه.

حتـى إذا مـا أتينـا إلى الأخـلاق ووجدناهـا تفتقـر إلى معرفـة ماهيـة الإنسـان وأصلـه ومصـيره، وإلى معـاني الحريـة والخـير والفضيلـة والجـزاء والواجـب والحـق والعـدل؛ فلـن ننكرهـا كـما يفعـل الحسـيون بدعـوى أنـه ليسـت هنـاك ماهيـات، وأنـه ليـس لنـا مـن موضـوع معرفـة سـوى المحسـوس، وأن العلـم إنّمـا يقـرر مـا هـو كائـن لا مـا يجـب أن يكـون. ولـن نضعهـا وضعًـا دون تعقلهـا كـما يفعـل كنـط وأتباعـه مـن التصوريـين، بـل نتنـاول مبادئهـا مـن الفلسـفة الأولى ونبرهـن عليهـا بهـذه المبـادئ، فيبـدو لنـا الوجـود معقـولاً في جميـع نواحيـه، وتُـرَدّ إلى العقـل الجليـل المقـدس (كـما يصفـه أفلاطـون) مكانتـه السـامية، ويبـين بـكل جـلاء أن مـا بعـد الطبيعيـة لا يعنـي مـا وراء الوجـود ومـا في عـالم الخيـال، وإنمـا هـو علـم صميـم الوجـود، وأسـاس العلـوم وتاجهـا.

خصوم هذا العلم إذن هم التصوريون والحسيون: فأمّا التصوريون فبمقتضى مبدئهم القائل: إن المعرفة مقصورة على التصورات ولا تتعداها إلى الموجودات، وأما الحسيون فبمقتضى مبدئهم القائل: إن المعرفة مقصورة على المحسوس، فضلاً عن مشاركتهم في المبدأ التصوري. غير أن ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وباركلي لم يفطنوا إلى مقتضى المبدأ التصوري، فظلوا على فطرة العقل، واعتقدوا بموضوعية المعاني والأحكام والاستدلالات، وخرجوا من الفكر إلى الوجود بلا تحرج، متحدثين عن النفس وعن الله وعن مسائل ما بعد الطبيعة عامةً. فلمّا أنكر لوك وجود المعاني الغريزية، ومقدرتنا على إدراك الماهيات والجواهر، ومنها نفسنا ذاتها، ونوع علاقتها بالبدن، ومنها الله وصفاته، ولمّا نقد هيوم المبادئ العقلية، خاصة مبدأي العِلّيّة والغائيّة؛ تنبه التصوريون حينذاك إلى المعنى العميق لمذهبهم وضرورة الاختيار بينه وبين ما بعد الطبيعة. وُوجد فلاسفة أرادوا الجمع بين الطرفين لِما لهذا العلم من أهمية بالغة لحياتنا الأخلاقية والروحية، وبترك كل منهم طريقة تحقق معناه. إن محاولاتهم لجديرة بالنظر قبل الخوض في «ما بعد الطبيعة» كما نراه ورد الحملات عليه في مسائله المختلفة، وإن ردودنا على هذه المحاولات لكفيلة بزيادة إيضاح ماهية هذا العلم بعد تعريفنا الموجز له. فنبدأ بمذهب كنط، ونمضي مع التاريخ إلى أوجست كونت، فإلى هربرت سبنسر، فإلى وليم جيمس، وأخيراً إلى هنري برجسون.

رأينا أن كنط يحلل الحكم إلى مادة مستفادة من التجربة، وصورة يطبقها العقل عليها، وأن الحكم لا يعد مقبولاً إلا إذا اشتمل على مادة أو حدث حسي. وما بعد الطبيعة يدعي إدراك النفس والحرية والله، ويخوض بصددها في مسائل كثيرة. ولكن هذه الموضوعات خارجة عن نطاق التجربة، وليس

لنا بها حدس عقلي، فتطبيق المقولات عليها تطبيق صور على صور لا على أشياء موجودة ومعلومة. هذا حكم العقل النظري على قيمة ما بعد الطبيعة، بَيْدَ أنّ هذه المعاني الثلاثة «حاجات» جوهرية لنا، وليست ترمي الفلسفة النقدية إلى إبطالها، بل فقط إلى بيان أنه ليس باستطاعة عقلنا البرهنة عليها. فالباب مفتوح للإيمان بها إن وُجدت واسطة لذلك. والواسطة موجودة، وهي الأخلاق. وتقوم الأخلاق على معنى الواجب، وليس الواجب ممكنًا إلا بالحرية؛ فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه، وأداء الواجب هو السبيل إلى تحقيق سعادتنا. وليس في طاقة الإنسان أن يصير قديسًا، ولكنه يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة، ولكي يمكن هذا الترقي اللامتناهي يلزم أن تدوم شخصيتنا: وذلك هو خلود النفس. ويلزم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحادًا تامًا، أيْ أن يوجد الله. فالحرية والخلود والله موضوعات يؤدي إليها العقل العملي مع عجز العقل النظري عن البرهنة عليها.

هكذا اعتقد كنط أنه أنقذ «ما بعد الطبيعة» من إنكار المنكرين، وهو لم يفعل إلا أن اصطنع حجج العقليين في إثبات المعاني الثلاثة من الوجهة الأخلاقية. ولكنه بإنكاره الحدس العقلي قد أشبه الحسيين وأسقط حقه في الانتقال من معنى الواجب إلى معاني ما بعد الطبيعة؛ إذ من الواضح أن هذه المعاني ليست موضوع حدس حسي، فإذا لم يكن لنا حدس عقلي امتنع علينا البلوغ إليها. إن الحدس على العموم إدراك موضوع ما بحضور هذا الموضوع لدى القوة المدركة،[1] فالحدس الحسي إدراك الموضوع بسبب حضور للحس

(1) هذا المعنى عارض للفظ العربي باصطلاح الفلاسفة. فإن لفظ الحدس يعني لغة الظن والتخمين، ويقال: «هو يحدس»، أي: يقول شيئا برأي، فنقله الفلاسفة إلى ما أرادوا من معانٍ، وعرفه ابن سينا تعريفات عدة، فقال في النجاة تارة: (الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط؛=

الظاهـر؛ كالأشـياء الخارجيـة، أو للوجـدان؛ كأفعالنـا الباطنـة ووجودنـا الـذاتي. والحـدس العقـلي إدراك حقيقـة المعـاني والمبـادئ البديهيـة: فـإدراك المعنـى المجـرد حـدس عقـلي، ولـو أن العقـل غـير متصـل بالمحسـوس مبـاشرة، ولكنـه متصـل بالصـورة الخياليـة الممثلـة للمحسـوس والتـي يجـرد منهـا المعنـى. فالحـدس هنـا إدراك شيء حقيقـي بحضـور صـورة هـذا الـشيء لـدى العقـل، وكذلـك إدراك الرابطـة في الحكـم وإدراك لـزوم التـالي مـن المقـدم في الاسـتدلال هـما نوعـان مـن الحـدس العقـلي. فموضوعـات مـا بعـد الطبيعـة نـدرك وجودهـا بحـدس حـسي لمعلولاتهـا، ثـم ندركهـا هـي، لا في أنفسـها، بـل بتعيـين ماهيتهـا وخصائصهـا تبعًـا لمفاعيلهـا المدركـة بالحـس.

فليـس بصحيـح أن العقـل النظـري عجـز عـن بلـوغ إلى مـا بعـد الطبيعـة والخـوض في مسـائله، وكنـط نفسـه يقـدم لنـا الشـاهد عـلى ذلـك بتدليلـه الـذي لخصنـاه: فـما هـذا التدليـل إلا نظـر فيـما يترتـب عـلى معنـى الواجـب المعلـوم بالوجـدان مـن نتائـج نظريـة. والأدلـة التـي يوردهـا كنـط قـد وردت مـن قبلـه بزمـن طويـل، إنـه يمـضي مـن الواجـب إلى الحرية، ومـن النفس إلى الخلـود، ومن الخلـود إلى اللـه، بقـوة ارتباط هذه الحدود فيما بينها. فهو إذن يسـتدل اسـتدلالاً

= وبالجملـة سرعـة الانتقـال مـن معلـوم إلى مجهـول، كمـن يـرى تشـكل اسـتنارة القمـر عنـد أحـوال قربـه وبعـده مـن الشـمس فيحـدس أنـه يسـتنير مـن الشـمس. وواضـح أن الحـد الأوسـط والحـد الأكـبر ليسـا مـن أصـل العربيـة، وأن المعنـى العـربي لا يتضمـن بالـضرورة سرعـة الانتقـال. وقـال أيضـا: «يمكـن أن يكـون شـخص مـن النـاس مؤيـد النفـس بشـدة الصفـاء وشـدة الاتصـال بالمبـادئ العقليـة (التـي هـي العقـول المفارقـة) إلى أن يشـعل حدسًـا، أعنـي قبـولا لإلهـام العقـل الفعـال، فترتسـم فيـه الصـور التـي في العقـل الفعـال، إمـا دفعـة، وإمـا قريبًـا مـن دفعـة». وهنـا أيضـا معنـى القبـول الدفعـي لأمـر يقينـي. وقـال: «مبـادئ التعليـم الحـدوس، فـإن الأشـياء تنتهـي لا محالـة إلى حـدوس». وفي هـذه النصـوص لا أثـر للظـن والتخمـين وإنمـا الظاهـر فيهـا أن الحـدس إدراك لأمـور بديهيـة. فلفـظ الحـدس يبـدو أقـرب الألفـاظ لأداء معنـى، intuition وقـد ذاع فعـلا بهـذا المعنـى في عهدنـا الحـاضر.

نظريًّا، ويقر بمبدأ العِلّيّة وبلزوم التالي من المقدم، وكل هذا حدس عقلي، إن جاز هنا فهو جائز في سائر المسائل على النهج نفسه، وصار في مقدور العقل النظري أن يقيم ما بعد الطبيعة دون دوران من العقل النظري إلى العقل العملي. فكنط يؤيد مذهب الحدس العقلي من حيث لا يدري، ويقدم الشاهد على قوة فطرة العقل وغلبة الطبع للتطبع.

ويكاد يكون مذهب أوجست كونت مرسومًا على غرار مذهب كنط؛ فإنه يبدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة، لكن لا بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه؛ فقد يكون هذا لونًا مما بعد الطبيعة، بل باستعراض تاريخ العقل كما يتخيله هو، فيقول إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة: دور لاهوتي أو ديني، ودور ميتافيزيقي أو فلسفي، ودور واقعي أو علمي. ففي الدور اللاهوتي كان الإنسان يتوهم الظواهر حادثة بفعل كائنات عليا أو آلهة، وفي الدور الميتافيزيقي استبدل بالعلل العليا عللاً خفية في باطن الأشياء، وما هي إلا معانٍ مجردة جسّمها له الخيال، فقال: العلة والجوهر والماهية والقوة والله والنفس والحرية.. إلى غير ذلك من المجردات الجوفاء. وأخيرًا وصل إلى الدور الواقعي، فأدرك استحالة الحصول على معارف مطلقة من هذا القبيل، وقصر همه على تعريف الظواهر واستكشاف قوانينها. هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم، وهي التي يجب أن تحل محل الفلسفة، فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم، وكان حلها العلمي هو الحل النهائي. فالمذهب الواقعي يتوخى الواقع المحسوس، ويتجاهل النظريات الفلسفية جميعًا، لا يفندها ولا يقرها؛ لأنها ميتافيزيقية خالية من كل معنى، ويستعيض عن الميتافيزيقا بفلسفة العلوم، أيْ بترتيب النتائج العلمية والبلوغ إلى أقل عدد مستطاع من القوانين الكبرى. وبذا يفترق عن المادية والإلحاد؛ فإنه لا ينكر

النفس والله، ومثل هذا الإنكار ميتافيزيقا أيضًا. وموضوع الميتافيزيقا غير مدرك، يُشبه (على حد قول «ليتري» أنبه تلاميذ كونت) بحرًا تضرب أمواجه شواطئنا، ولا نملك لخوضه سفينة ولا شراعًا.

فدعامة المذهب نظرية الأدوار الثلاثة، لكن أحدًا لا يستطيع أن يقيم الدليل على أنها تاريخية. فإن قيل إن الدور اللاهوتي يوافق ما قبل التاريخ وأوائل العهد التاريخي، أجبنا: إن الإنسان قد عاش في تلك العصور الطويلة وهو يحارب قوى الطبيعة ويستغل ذخائرها ويخترع الصناعات للاستقواء في تلك الحرب وذلك الاستغلال، وإن كل هذا لم يكن ليتسنى بغير الملاحظة الدقيقة والوقوف على طبائع الأشياء. وإن قيل: إن الدور الميتافيزيقي يوافق العصر القديم، سألنا عن الأرصاد الفلكية، والصناعات المختلفة في المدنيات الشرقية، وطب بقراط، وهندسة إقليدس، ومخترعات أرشميدس، وطبيعيات أرسطو ومنطقياته وأسلوبه التجريبي في علوم الحياة، وفلسفة ديمقريطس وأبيقور، وكيمياء العصر الوسيط: أليست هي أدخل فيما يدعوه كونت بالروح الواقعي منها في التفسير بقوى خفية وحجج لفظية؟ وإن كونت ليعترف بأن الرياضيات واقعية منذ آلاف السنين، أيْ منذ الدور اللاهوتي، بل بأنها لا يمكن أن تكون إلا واقعية، فكيف يقال إن العقل لم يعرف الروح الواقعي إلا في العصر الحديث؟ وإن قيل إن الدور الواقعي يوافق العصر الحديث، أحلناهم إلى ما هو بادٍ في الفلسفة الحديثة من الاهتمام البالغ بالأخلاق والدين، ولاحظنا أن كونت نفسه وضع «ديانة الإنسانية» في أواخر حياته لا في شبابه كما تقتضي نظريته.

الأحق أن يقال إن اللاهوت والفلسفة والتجربة مظاهر الحقيقة الشاملة، وإنها قد تقارنت في الأفراد والأمم والعصور وتكاملت مع تفاوت تبعًا لمؤثرات مختلفة. وعلى فرض أن الفكر يتطور في الفرد وفي الإنسانية على

هـذا الترتيـب الثـلاثي، فليـس ينـال هـذا مـن قيمـة العقـل في شيء، فـما كان التطـور التاريخـي مرادفًـا للارتقـاء ضرورة، ومـا كان الخطـأ نافيًـا وجـود الحقيقة وإمـكان الكشـف عنهـا. لقـد قـضى النـاس آلاف السـنين وهـم يعتقـدون أن الأرض سـاكنة ثابتـة وأن الشـمس تـشرق وتغـرب، كـما اعتقـدوا أخطـاء علميـة لا عـدد لهـا، فهـل يعتـبر هـذا اعتراضًـا عـلى العلـم الحـق وسـببًا للتنكـر لـه؟ فَلِـمَ تعتـبر أخطـاء العقـل مطاعـن في مقدرتـه وهـو قمـين بتصحيحهـا؟ ولِمَ يتخـذ مـن الأخطـاء في الفلسـفة والديـن أسـلحة ضدهـما، وفي مقـدور العقـل أن يصـل فيهـما إلى كثـير مـن الحقائـق؟ هـذا فيـما يختـص بـالأدوار الثلاثـة.

أمـا فيـما يختـص بالفلسـفة؛ فـإن مصـدر الحملـة عليهـا أن كونـت قـد أسـاء فهـم معناهـا، وأنـه توهـم أن العلـم الواقعـي يكفـي نفسـه ولا يفتقـر إلى أسـاس فلسـفي. والواقـع أن العلـم الواقعـي لا يذهـب إلى المسـائل القصـوى الدائـرة عـلى المعرفـة إطلاقًـا، فـلا يـبرر أفعـال العقـل مـن تصـور وتصديـق، ولا المبـادئ الكليـة الضروريـة، ولا القوانـين العلميـة التـي هـي عنـد كونـت وأضرابـه أقـصى مـا تصـل إليـه المعرفـة كأنهـا قـد وضعـت أنفسـها وكأنـه يمكـن أن يكـون لهـا أصـل ومحـل غـير ماهيـات الأشـياء. وليـس يغنـي العلـم الواقعـي شـيئًا عـن الفلسـفة، فليسـت «فلسـفة العلـوم» التـي يريـد الواقعيـون أن يقيموهـا مقـام الفلسـفة بمغايـرة للعلـوم الطبيعيـة حتـى تعـد علـمًا جديـدًا وتعلـق عليهـا آمـال جديـدة؛ فـإن النتائـج الكـبرى للعلـوم هـي مـن جنـس العلـوم. أمـا المسـائل الفلسـفية فمتمايـزة منهـا موضوعًـا ومنهـج بحـث، وإذا كان منهـا مـا يحتمـل أن يبحـث تجريبيًـا، كمسـائل المـادة والحيـاة مـن ناميـة وشـعورية، فـإن هـذه المسـائل أنفسـها تقتضينـا النظـر فيهـا مـن وجهـة فلسـفية. وإن مـن مسـائل الفلسـفة مـا لا يحتمـل المعالجـة بالتجربـة مطلقًـا، كمسـائل النفـس واللـه والواجـب والحـق والعـدل؛ لأن موضوعهـا غـير محسـوس ظاهـرًا وباطنًـا فـلا يتناولـه المنهـج التجريبـي؛ ولأن

العلـم الواقعـي يقـرر مـا كان كائنًـا لا مـا يجـب أن يكـون، وهـذه المسائل مـن الأهميـة بالنسـبة لحياتنـا العقليـة والخلقيـة بحيـث يسـتحيل إغفالهـا، فإنهـا إنسـانية تنشـأ في كل عقـل وتهـم كل إنسـان. إن المذهـب الـذي يـأبى وضعهـا ومحاولـة حلها لهـو مذهـب أبـتر خاطـئ، فالعلـم الواقعـي محصـور في دائـرة محـدودة، والفلسـفة تمتـد فيهـا وراء هـذه الدوائـر وتماسـها في جميـع نقاطهـا.

ونجـد نفـس المقاصـد عنـد هربـرت سـبنسر؛ فإنـه يحـصر موضـوع المعرفـة في جملـة العلـوم الواقعيـة، ثـم يقـول إن هـذه العلـوم مفتقـرة إلى بضعـة معانٍ كليـة هــي في ذاتهـا فـوق متنـاول العلـم، كمعـاني المـادة والحركـة والمـكان والزمـان والجوهـر والقـوة والوجـدان والشـخصية، فالنظـر في العـالم المـدرك يـؤدي بنـا إلى اللامـدرك. فبـين المعرفـة الكاملـة التـي تحيـط بجميـع خصائـص الـشيء وبـين الجهـل المطبـق الـذي يرجـع الـشيء معـه إلى لفـظ أجـوف، يوجـد وسـط هـو معرفـة وجـود الـشيء دون ماهيتـه. وعـلى ذلـك فـلا محـل لمـا بعـد الطبيعـة، والبحـث فيـه ينتهـي إلى متناقضـات كثـيرة. فالقـوة القائمـة خـارج الفكـر والتـي تـدل عليهـا بتلـك المعـاني لا تشـبه مـا نعرفـه في داخـل الفكـر. وليـس يقابـل مـا بعـد الطبيعـة في عقلنـا سـوى اسـتعداد طبيعـي لتوحيـد المعرفـة، وهـذا الاسـتعداد يجـد رضـاه في الفلسـفة الواقعيـة التـي هـي عبـارة عـن توحيـد العلـوم توحيـدًا تامًّـا بواسـطة أعـم قانـون علمـي وهـو قانـون التطـور مـن المتجانـس إلى المتنـوع. بَيْـدَ أنّ هـذه اللاأدريـة ليسـت مرادفـة للإلحـاد؛ فإنهـا تعـترف بالمطلـق، وتعتـبره أسـمى مـن الإنسـان، وهـي إذن تـدع البـاب مفتوحًـا أمـام الديـن. وفي الإنسـان أصـل عميـق للعاطفـة الدينيـة، فهـي إذن مشروعـة، ومـا إن تعـين حـدود المعرفـة عـلى مـا ينبغـي حتـى يتفـق العلـم والديـن عـلى أن ماهيـة الوجـود مجهولـة، وينحـصر كل في دائرتـه.

كل مـا قلنـا ردًّا عـلى كونـت يقـال في الـرد عـلى سـبنسر؛ فالزعيمان الحسـيان

يرفضان ما بعد الطبيعة كعلم معلوم، ويقبلانه كموجود مجهول، وحجتهما في الرفض أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج مسائله. وقد جمعا هذه المتناقضات من كتب سبينوزا وبيل وكنط وهملتون بعض اللاهوتيين، وما هي بمتناقضات في الظاهر (ف ح: 102، 103، 104، 166 ب5-). ونحن نرى التناقض عندهما؛ إذ يقولان: إن العلم يؤدي إلى المنطق، وإن العلم مظهر المطلق، ثم يقولان: إن المطلق غير معقول، كأنما مجرد الإقرار به لا يعد إدراكًا ما، وكأنما مظهر الشيء يمكن أن يكون مغايرًا للشيء حتى لا ينم عنه بتاتا. وماذا يعنينا من المطلق إذا لم يكن شخصًا، ولم يكن باستطاعتنا أن نرتب علاقة بيننا وبينه؟ وما الدين الذي لا يشتمل ولا يمكن أن يشتمل على عقيدة ما؟ وحجتهما في قبول ما بعد الطبيعة أن مسائله مكملة للعلم الواقعي، أو مستندة على أساس من الشعور عميق، فهي إذن مسائل صحيحة، ويجب أن يكون لها حلول صحيحة، وإلا خامرنا شك متصل أن العلم المجهول لنا في هذه الحياة قد يكون غير معقول في ذاته، فلا يتحقق الغرض المنشود منه وهو أن يكون منبع الدين. فما بهذه الطريقة يبرر ما بعد الطبيعة.

وأقل منها تبريرًا له طريقة وليم جيمس زعيم البراجماتية: فقد وجد هو أيضًا أن العقل النظري لم يوفق ولن يوفق إلى حسم الخلافات في المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية.

وحسمها ضروري لنا كحل الضرورة لتوقف سلوكنا على ما نختار من حلول، فصح عنده أن المبدأ المطلق هو العلم لا النظر، وأن المنهج الصائب هو الذي يلحظ النتائج العملية المنطوية في كل رأي والمتحققة عنه فعلاً، فإننا حينئذ نرى المسائل تُحل بغاية اليسر. وترجع المسائل إلى اثنتين رئيسيتين هما الروحانية والمادية، والروحانية تتضمن الاعتقاد بالله والخلود والحرية، ومِنْ ثَمَّة بإمكان تحقيق كمالنا في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى، فهي منشطة

حافـزة إلى العمـل، بينـما المادية المتضمنـة الإلحـاد والفنـاء والجبرية مثبطـة للهمـة صارفـة عـن العمـل. فليسـت آراؤهـا قضايـا نظريـة، قابلـة للجـدل والبرهـان، وإنمـا هـي مخترعـات نرمـي بهـا إلى الإفـادة مـن الوجـود، مثلهـا مثـل الآلات التـي نصنعهـا لاسـتخدام القـوى الطبيعيـة، فـما بـان منهـا نافعًـا كان صالحًـا. وإن العمـل الإنسـاني ليذهـب إلى حـد تكييـف العـالم، فقـد كانـت الماديـة في الأصـل مرنـة، ثـم تعينـت شـيئًا فشـيئًا، وخاصـة بفعـل الإنسـان إذ أحـدث فيهـا «أشـياء وحـالات» تبعًـا لرغباتـه ومنافعـه. فـالإرادة الإنسـانية مـن أهـم العوامـل، إن لم تكـن أهمهـا، في تكويـن العـالم. فـإذا اخترنـا الحلـول الروحيـة وعملنـا بهـا حققنـا عالمًـا روحيًـا وقضينـا عـلى المـادة.

كلا، ليـس يذهـب العمـل الإنسـاني إلى هـذا الحـد. إذا كانـت مـادة العـالم متجانسـة في الأصـل فكيـف بـدأ التطـور؟ وكيـف ظهـر الإنسـان وغاياتـه؟ إن المرونـة الأولى يلـزم عنهـا حتـمًا جمـود العـالم عـلى حـال واحـدة، كـما يلـزم عـن نظريـة التطـور؛ إن أمكـن أن يبـدأ، أن الإنسـان أحـدث الكائنـات عهـدًا، فلـم يوجـد إلا بعـد أن تعـين العـالم، فمـن التناقـض أن يجعـل منـه أهـم عامـل في التطـور. لا سـلطان لنـا عـلى طبائـع الأشـياء وخصائصهـا، وإنمـا نحـن نعرفهـا كـما هـي أولاً، ثـم نكيـف الاخـتراع والعمـل عـلى حسـابها، فنسـتخدم مـواد معينـة عـلى أنحـاء معينـة لتحقيـق غايـات معينـة. فـلا يمكـن الادعـاء بـأن الحـق في النظـر وليـد النجـاح في العمـل، ويجـب القـول بـأن النجـاح مرهـون بالحـق أيْ بمطابقـة أفكارنـا للأشـياء، وإلا كان الإخفـاق محتومًـا. وكيـف يكـون نجـاح قضيـة حسـابية كهـذه (2+2=4)؟

إن حقيـة هـذه القضيـة وأمثالهـا ذاتيـة لهـا، ولا معنـى للقـول بـأن حقيتهـا في نجاحهـا.

وتقـدُّم النظـر على العمـل لازم كل اللـزوم في الحياة الخلقيـة والدينية، وذلك مـن وجهـين: الأول تفسـير نشـأة مثل هـذه الحيـاة، والثـاني: تبرير فاعليـة فكرتها.

فمن الوجه الأول نسأل: بأيّ حق يميز البراجماتيون بين ميول عليا وميول سفلى، والميول جميعًا سواء في كونها ظواهر شعورية، وهم ينكرون أن يكون للأشياء في أنفسها حقائق وقيم متفاوتة؟ فَلِمَ اختُرِعت الفضيلة وهي تضحية وحرمان؟ وإذا اقترنت الصحة بالعفة أحيانًا كثيرة، واقترن المرض بالشره، فكل ما يوحي به هذا الاقتران هو أن الاعتدال وسيلة سلامة البدن، وأن حساب النفع والضر كفيل بتوفير السعادة، فنبقى في مستوى الحياة النامية أو الفسيولوجيا. أما الفضيلة فلا تنبت فكرتها إلا إذا كان للإنسان نفس روحية معدة لحياة روحية، وهذا ما يتعين البرهنة عليه، والبراجماتيون ينفرون من البرهان النظري.

ونقول من الوجه الثاني: إن التحقق من نفع الآلات الصناعية أمر ممكن يسير، وذلك بالمضاهاة بين فعلها وما نتوخاه منها. أما المعتقدات الروحية فلا سبيل إلى التحقق من نفعها إلا في الحياة الأخرى، والحياة الأخرى مقبلة لا حاضرة، فلا سبيل على تطبيق المنهج البراجماتي هاهنا، وإلا وقعنا في دور منطقي ظاهر. بل قد لا توجد حياة أخرى، فتكون فكرتها أسوأ اختراع يضيع علينا متاع الدنيا ولا يعوضنا منه شيئًا. إن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلي، ولا تمكن معالجته إلا بتقديم النظر على العمل.

وبرجسون أيضًا ينكر كل قيمة للاستدلال العقلي، ويحاول إثبات ما بعد الطبيعة بالتجربة الصرف. كان في أول أمره على المذهب المادي، ثم تبين له أن هذا المذهب مخطئ كل الخطأ في تفسيره للحياة، سواء النامية منها والوجدانية؛ فإن الحياة تيار متصل من الظواهر المتنوعة، على حين أن المادة حاضرة كلها في كل آن، تتكرر ظواهرها هي هي. ويدل تطور الأحياء خلال العصور على أن الوجود كلمة حياة صاعدة منتشرة من أدنى الأنواع إلى أرقاها، في هذا التطور يصون الأحياء وجودهم ويعملون على

ترقيهم باستغلال الطبيعة، كلٌّ على قدر استطاعته. هذه الاستطاعة ضئيلة في النبات، ثم تقوى وتتسع في الحيوان بفضل الإدراك الحسي والنقلة في المكان، وأخيرًا تبلغ حدًا بعيدًا من التنوع والسداد بفضل الإدراك العقلي؛ ذلك بأن استغلال الطبيعة يقتضي تجزئتها للتمكن منها في تطورها الجارف، والحواس والعقل آلات لهذه التجزئة: الحواس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هي الموضوعات التي تتمثلها، والعقل يجزئ إلى معانٍ ومبادئ ثابتة. فهي جميعًا آلات لتيسير الحياة لا لتصوير الوجود، ومن العبث التعويل على العقل فيما عدا العلوم الطبيعية. ولنا إلى ما بعد الطبيعة سبيل أخرى غير الاستدلال العقلي، هي التجربة نفسها كما نشاهد في الصالحين من بني الإنسان، مما يدل على أن القوة المستولية على العالم تستولي بنوع خاص على بعض الأشخاص وتدفعهم إلى خُلق أعلى يستمسكون به لذاته، ويستطيبون في سبيله الحرمان والاضطهاد والموت، وتستولي بنوع أخص على المتصوفة الذين يشعرون بالألوهية شعورًا، ويذوبون في محبتها لكونها هي محبة، وينشرون المحبة في الإنسانية جمعاء.

هذا التصور للوجود، وهذا النقد للعقل جعل من برجسون فيلسوفًا اسميًا جاري الحسية إلى الحد الأخير، فتورط في متناقضات شتى.

التناقض الأول: اعتقاده أن الوجود تغيُّر محض دون ما شيء معين ثابت من وجه متغير، من وجه: إن التغير تغير شيء بالضرورة.

تناقض ثانٍ: هو اتهامه العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة، ودعواه أن الغاية من هذه التجزئة استغلال الوجود: كيف نشأ من التغير المحض عقل مجزئ مجمد الأجزاء؟ وكيف أفلح العقل بجموده على معانيه ومبادئه وسط الحركة الشاملة، فتحكم في الوجود؟ ولِمَ تلك النظريات المعقدة في العلوم، وتلك الآلات المركبة في المصانع؟

أليس كل هذا التعقيد والتركيب مجاراة للأشياء أنفسها؟ إذن فليس العقل مشوهًا للوجود، ولو كان متروكًا لنفسه فالظن الغالب أنه كان كيّفه تكييفًا أكثر بساطة وأيسر تناولاً. ثم إن النظرية العلمية كلية ضرورية، تتضمن توقع المستقبل، مما يدل على وجود أشياء وطبائع للأشياء وقوانين ثابتة.

تناقض ثالث: لو سلمنا أن العقل عملي بالذات، لبقي أن نفهم كيف تحول التعقل النفعي إلى معرفة نزيهة يزيد اغتباطنا بها بقدر بُعدها عن العمل والمنفعة، وكيف شق العقل لنفسه طيفًا مغايرًا لطريق التجربة، فأنشأ علومًا مستقلة عن التجربة بمبادئها ومناهجها، منتهية مع ذلك إلى التجربة. كما نشاهد في الرياضيات وفي الطبيعيات المعالجة بالرياضة، فنبرهن مثلاً على مساواة زوايا المثلث لقائمتين بذلك البرهان النظري المعروف، على حين أن عقلاً علميًا بالذات لا يوحي بأكثر من قياس الزوايا وجمع الدرجات. وعلى ذلك فلننظر قيمته الخاصة. وقد يستخدم للعمل، ولكنه متمايز منه، بل إنه كلما طلب النظر لذاته كان العمل أكثر تنوعًا وسدادًا. ولا مناص من طلب النظر لذاته؛ فإن للعقل حاجة لا ينزل عنها: هي الإدراك والتعليل.

وأما إقامة ما بعد الطبيعة على التجربة البحتة، فنقول فيها إجمالاً: إن التجربة البحتة ما هي إلا تسجيل الإحساس ظاهرًا وباطنًا، وإن التفكير، حتى في أدنى صورة ترجمة عن التجربة بمعانٍ مجردة. وإذا لاحظنا أن العقول مختلفة في فهم المعاني المستفادة من التجربة، فنضطر للتحليل والتعريف والدفاع والهجوم، وكل أولئك إنّما يتم بمعانٍ مجردة، اقتنعنا بأن التجربة البحتة لا تُلفى إلا عند العجماوات. وما كتب برجسون إلا ميتافيزيقا، فقد تحدث فيها، ليس فقط عن ديمومة شخصية ملحوظة بالوجدان، بل أيضًا عن ديمومة كلية وصفها بأنها جوهر خالق دائم التغير، وعرض آراء في أصل المادة، وأصل العقل، والعلاقة بين العارف والمعروف في الإحساس والتعقل

والحـدس، وحلـل معـاني اللاوجـود، والإمـكان، والتغـير، والزمـان، والمـكان، والأخـلاق، والديـن، وبالجملـة عـرض لجميـع مسـائل الميتافيزيقـا السـلفية بأسـلوب الميتافيزيقيـين، فـكان شـاهدًا آخـر بعـد شـواهد لا تحـصى، عـلى صـدق قـول أرسـطو: إن إنـكار الفلسـفة هـو نفسـه فلسـفة.

وهـل نَعُـدّ مـن التجربـة البحتـة، أو مـن الاسـتدلال العقـلي، الانتقـال مـن تطـور الأحيـاء إلى قـوة عليـا مسـتولية عـلى العـالم ودائمـة التغـير هـي أيضًـا؟ وهـل يمكـن أن تكـون العلـة الأولى متغـيرة، والمتغـير متغـير بغـيره بالـضرورة وفاقـد الأوليـة؟ وبـأيّ حـق نعتمـد عـلى تجربـة المتصوفـة للاعتقـاد بوجـود اللـه، ولـكل متصـوف تجربتـه الخاصـة لا يشـاركه فيهـا غـيره ولا يسـتطيع هـو تبليغهـا تمـام التبليـغ إلى غـيره، فهـي تلزمـه وحـده. بـل إن برجسـون نفسـه اندفـع إلى القـول بـأن الصـوفي لا يـدري إن كان شـعوره شـعورًا باللـه، ولا يعنيـه أن يـدري، ويكفيـه شـعوره![1] مـن هـذه الأمثلـة نـدرك أن مسـائل الفلسـفة هـي مسـائل حقًـا، وأنهـا لا تعالـج إلا بالعقـل، وأن دعـاة التجربـة البحتـة، أو العمـل المنتـج، لا ينكـرون ذلـك إلا باللفـظ فقـط، ويسـتخدمون عقولهـم في عـرض ومحاولـة حلهـا. فلنسـتخدم نحـن عقلنـا لبيـان أصـول مـا بعـد الطبيعـة بعـد أن أثبتنـا ضرورتـه القصـوى ومكانتـه العليـا.

(1) انظر «ف ح»، ص 424 وما بعدها.

الباب الثالث

المعاني والمبادئ الأولى

الفصل الأول

الوجود

(1) التعريف بالوجود

رأينـا إذن أن للإنسـان قـوة دراكـة متمايـزة مـن الحـواس بمـدركات غـير محسوسـة، وهـي المعـاني المجـردة، وإن تكـن المعرفـة الحسـية هـي الأولى زمنًـا، وهـي ضروريـة، بحيـث نسـلم للحسـيين بـأن مـا مـن شيء يوجـد في العقـل إلا وقـد سـبق لـه وجـود الحـس، لكـن لا بمعنـى أنـه مـدرك مـن الحـس، بـل بمعنـى أنـه متضمـن في موضـوع الحـس، كتضمـن معنـى الإنسـان في صـور أفـراده، أو بمعنـى أنـه مسـتنبط مـن موضـوع الحـس، كاسـتنباط العلـة غـير المحسوسـة مـن معلـول محسـوس.

ورأينـا أن المعـاني تترتـب فيـما بينهـا تبعًـا لدرجـة التجريـد، فتنتظـم منهـا العلـوم الطبيعيـة فالعلـوم الرياضيـة، وأننـا إذ نمـضي في التجريـد نبلـغ إلى أعـم المعـاني إطلاقًـا، وهـو معنـى الوجـود مـبرَّءًا مـن أيّ تخصيـص وتعيـين. وهـذا المعنـى إذ نتأملـه نجـد لـه لواحـق ذاتيـة تشـترك فيهـا الموجـودات بمجـرد كونهـا موجـودات، ونجـد لـه مبـادئ تعـم مبـادئ الموجـودات والعلـوم الباحثـة فيهـا، فيخـرج لنـا أن هاهنـا موضوعًـا كليًـا هـو الوجـود بمـا هـو وجـود، وأن هاهنـا علـمًا كليًـا لـه الرياسـة عـلى سـائر العلـوم؛ ومنهـا أقسـام الفلسـفة، وأنـه لذلـك يسـمى بالفلسـفة الأولى، مـن حيـث إن الأعـم متقـدم في الوجـود عـلى الأخـص.

وإن كل برهان فإنما يستمد أصله من هذا العلم، ففي هذا الباب ننظر في تلك المعاني الأولى، أعني الوجود ولواحقه ومبادئه، فنشرحها وندافع عنها لكي نقيم المعرفة الإنسانية على أساس متين.

قلنا في عنوان هذه الفقرة: «التعريف بالوجود»، ولم نقل: «تعريف الوجود»؛ إذ ليس للوجود حد، وليس له رسم. أما الحد فيلتئم من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني، ومِنْ ثَمَّ أعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعيًّا يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود. وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجودًا إما في الحقيقة أو في الذهن. فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل. وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط.[1] لفظ الوجود يقال بمعنيين، أحدهما كمصدر، كما هو ظاهر، والآخر كاسم أي «الموجود». فالمصدر أو الوجود يعني على وجه الاستقامة، أيْ أولاً وبالذات: فعل الوجود أو الوجود بالفعل، ويعني على وجه الانحراف، أيْ ثانيًا: ما يعنيه الاسم نفسه أيْ الموجود. ومعنى الاسم -أيْ الموجود- هو أولاً: الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وهو ثانيًا: الوجود حاصلاً أو ممكنًا، سواء كان الموجود ذاتًا أم فعلاً؛ فإن الفعل وجود، أيْ إيجاد من جهة الفاعل، ووجود من جهة المفعول. والشأن هاهنا كشأن كل لفظ مجرد بالنسبة إلى اللفظ المشخص، وكل لفظ شخص بالنسبة إلى اللفظ المجرد. فإننا إذا قلنا «الإنسانية» عنينا أولاً صورة الإنسانية، وثانيًا الموضوع الحاصل عليها؛ وإذا قلنا «الإنسان» عنينا أولاً الموضوع الموجود

(1) «الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم؛ لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» (ابن سينا، النجاة).

إنسـانًا، وثانيًـا صـورة الإنسـانية التـي هـو بهـا إنسـان. ومعنَيـا الوجـود والموجود مرتبطـان أوثـق ارتبـاط، فـإن الوجـود وجـود ماهيـة مـا، والوجـود والماهيـة شـيئان متمايـزان مـن حيـث إن الماهيـة قـد لا توجـد. يضـاف عـلى مـا تقـدم أنـه «قـد يـدل بلفـظ الموجـود عـلى النسـبة التـي تربـط المحمـول بالموضـوع في الذهـن، وعـلى الألفـاظ الدالـة عـلى هـذه النسـبة، سـواء كان ذلـك الارتبـاط لارتبـاط إيجـاب أو سـلب صادقًـا وكاذبًـا، بالـذات أو بالعـرَض».[1] فـإذا قلنـا: «زيـد عـالم» أو زيـد «هـو» عـالم عنينـا أن زيـدًا «موجـود» عالمًـا.

وفي الفلسـفة الإسـلامية ألفـاظ أجريـت بمعنـى الوجـود أو الموجـود مـع دلالتهـا عـلى معنـى آخـر أيضًـا أو أكـثر مـن معنـى: فلفـظ «الـشيء» يقـال عـلى كل مـا يقـال عليـه لفـظ الموجـود. وقـد يقـال أيضًـا عـلى مـا هـو أعـم مـما يقـال عليـه الموجـود، وهـو كل معنـى متصـور في النفـس، سـواء كان خـارج النفـس كذلـك أو لم يكـن، كعنزائيـل وعنقـاء مغـرب. وبذلـك يصـح قولنـا: هـذا الـشيء إمـا موجـود وإمـا معـدوم. وبهـذا ينطلـق اسـم الـشيء عـلى القضيـة الكاذبـة، ولا ينطلـق عليهـا اسـم «الموجـود».[2] وعـلى ذلـك يقـال «شيء» لـكل طبيعـة أو ماهيـة، وهـذه الماهيـة قـد تكـون مسـتقلة بوجودهـا أيْ جوهـرًا، فتكـون أحـق باسـم الموجـود، كإنسـان، وقـد تكـون موجـودة في موجـود أيْ عرضًـا، فيكـون الأولى تسـميتها «شـيئًا» كالفكـر والإرادة في الإنسـان. وقـد تكـون ممتنعـة الوجـود، كالعنقـاء، أو قضيـة كاذبـة، أو النسـبة بـين محمـول وموضـوع، أو غـير ذلـك مـن التصـورات الذهنيـة البحـت، فتسـمى «شـيئًا» لعـدم وجودهـا بـل امتناعـه واقتصـار الأمـر عـلى التصـور فقـط.

ولفـظ «الـذات» يقـال بإطلاق على المشـار إليـه الذي ليـس في موضوع (وهو

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 6.

(2) المصدر السابق، ص 9.

الجوهـر)، ويقـال أيضًـا عـلى المشـار إليـه الـذي في موضـوع وهـو العـرض (أي إنـه في الحالـين يقـال عـلى الوجـود أو الموجـود). وأمـا ذات الـشيء إذا اسـتعملت هكـذا مضافـة فإنمـا يعنـى بهـا ماهيتـه أو جـزء ماهيتـه (فنعـود إلى معـاني لفـظ الـشيء)، وقـد يقـال مـا بالـذات في مقابـل مـا بالعـرض.[1] ولفـظ «الإنيـة» في الحقيقـة في الموجـودات هـي معنـى ذهنـي، وهـو كـون الـشيء خـارج النفـس عـلى مـا هـو عليـه في النفـس.[2] والإنيـة أيضًـا «شيء زائـد عـلى الماهيـة خـارج النفـس، وكأنـه عـرض»؛[3] أو هـي «عبـارة عـن الوجـود، وهـي غـير الماهيـة».[4] ولفـظ «الهويـة» يقـال بالـترادف عـلى المعنـى الـذي ينطـق عليـه اسـم الموجـود، وهـي مشـتقة مـن الهُـوَ، كـما تشـتق الإنسـانية مـن الإنسـان، وإنمـا فعـل ذلـك بعـض المترجمـين لأنهـم رأوا أنهـا أقـل تغليظًـا مـن اسـم الموجـود؛ إذ كان شـكله شـكل اسـم مشـتق.[5] والهويـة أيضًـا «الأمـر المتعقـل مـن حيـث امتيـازه عـن الأغيـار».[6]

نعـود إلى معنـى الوجـود نسـتكمل التعريـف بـه، فنقـول إنـه أول المعـاني إطلاقًـا، خلافًـا لمـا ذهـب إليـه بعـض الفلاسـفة المحدثـين[7] مـن أن أبسـط المعاني وأولهـا هـو معنـى الإضافـة أو النسـبة. وتتلخـص حجتهـم في قولهـم: إن معنـى الوجـود يدعـو معنـى اللاوجـود، وكلاهـما بحاجـة إلى الآخـر، فليس هـذا ولا ذاك ببسـيط. أمـا النسـبة القائمـة بـين المعنيـين، أيْ النسـبة الخالصـة الخاليـة مـن كل تعيـين وجـودي، فهـي أبسـط منهـما، ومـا مـن معنـى إلا وهـو يعـرب عن نسـبة

(1) المصدر السابق، ص 9.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 302.

(3) المصدر السابق.

(4) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 30.

(5) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 6.

(6) تعريفات الجرجاني، مادة ماهية.

(7) Hamelin, Elements Principaux de la representation.. وانظر أيضا ما كتبناه عن هجل في «ف ح».

إلى معنى آخر. وفي معنى النسبة يتحد الاثنان، ومن هنا المراحل الثلاث التي أبان عنها هجل، وهي القضية ونقيضها والمركب منهما. فالنسبة هي التي يجب أن تكون موضوع ما بعد الطبيعة.

هذه الأقوال الرامية إلى تأييد نسبية المعرفة الإنسانية ليس أيسر من الرد عليها، فمن جهة واحدة نقول: إن معنى النسبة لاحق على المعنيين المتقابلين فيه، كمعنى الوجود واللاوجود، أو أيْ معنيين آخرين، من حيث إن النسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما، فهي تعتمد عليهما وتتضمنهما، إذن ليست هي المعنى الأبسط، وإنما هي أعقد منهما. ومن جهة أخرى نسلم أن معنى اللاوجود يدعو معنى الوجود، أيْ إنه يعقل كوجود مسلوب.

ولكن العكس غير صحيح، فإن معنى الوجود مستقل عن معنى اللاوجود، وهذا المعنى الثاني هو الذي يستند على الأول، وهو لا يُحد إلا بنفي الوجود، فنقول: «لاوجود»، بينما الوجود هو ما هو، ولا يُحد إلا بنفسه، فهو الذي يجب أن يكون موضوع ما بعد الطبيعة.

(2) دلالة اسم الوجود

بَيْدَ أنّ هذا الموضوع يبدو كأنه لا يشبه سائر الموضوعات التي تنطبق على جزئياتها بنفس المعنى، فيوفر كل منها للعلم الدائر عليه الوحدة اللازمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات في «ماصدقها». هكذا ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة، قالوا: لمّا كان الله وحده هو الوجود بالذات ومِنْ ثَمَّة هو الموجود بمعنى الكلمة، فما عداه لا وجود له، وإنما هو مظاهر لله وتجليات. فالتغاير بين الله والمخلوقات، وبين المخلوقات بعضها والبعض، يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا باشتراك محض، كما يطلق اسم العين على العين المبصرة وعين الماء والدينار والجاسوس والنابه في قومه، بحيث تكون

الوحدة في الاسم فقط، ويكون بين المسميات تغاير تام. وهذا التغاير يُقصر علم ما بعد الطبيعة على الله وحسب، أو يقضي على هذا المسمى علمًا بالتشتت والعبث لعدم انطباقه على موضوع واحد، فإن «القضية التي موضوعها اسم مشترك ليس يلغى لها محمول ذاتي».[1] وجوابنا على هذا الرأي أن الوجود بالذات يستتبع فقط أن الوجود يقال على الله أولاً، ولا يستتبع لا وجود ما عدا الله، ولا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجودًا حقًا.

إن الوجود يقال كمحمول ذاتي على كل موجود، سواء أكان بذاته كالله، أو بالله، ولكن في ذاته كالجوهر الحادث، أو في غيره كالعرض في الجوهر، أو ذهنيًا له وجود في الذهن مع عدم تحققه في الخارج أو استحالة تحققه.

وليس يعني قولنا هذا أننا نذهب إلى الطرف المقابل لاشتراك اسم الوجود، فنزعم أنه يطلق بالتواطؤ، أيْ بالتوافق والانطباق بمعنى واحد، كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه، واسم النوع على كل فرد من أفراده. العامة يظنون أن تجريد المعاني واحد في كل حال، بل هكذا ظن بارمنيدس وسبينوزا وسائر الفلاسفة الاسميين.

وقد فاتهم أنه لمّا كان الوجود في كل موجود واقعًا على الماهية والأعراض جميعًا، وكانت الموجودات متغايرة؛ بعضها بالماهية والأعراض، وبعضها بالأعراض فقط، فليس يمكن تجريد معنى الوجود تجريدًا تامًّا، بل يجب أن يكون المعنى المجرد هنا مختلطًا غير معين؛ لضرورة اشتماله ضمنًا على ماهيات وأعراض متغايرة. بينما التجريد التام للجنس ممكن دون ملاحظة الأنواع؛ لتحققه هو هو في جميعها، وطروء الفصول النوعية خارج حده كطروء النطق على الحيوانية في الإنسان، وبينما التجريد التام للنوع ممكن دون

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

ملاحظة الأفراد؛ لتحققه هو هو في جميعها، وطروء الأعراض الشخصية خارج حده كذلك. وكما أنّ القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود في الله فيفضي إلى وحدة الوجود، كذلك يفضي إليها القول بتواطؤ اسم الوجود أيْ تجريد الوجود معنى واحدًا من كل وجه، وذلك لاستلزام هذا القول اعتبار الفوارق وبين الموجودات مظاهر موجود واحد مقابل للمعنى المتواطئ.

«فلم يبقَ أن يدل اسم الموجود على الموجودات إلا بضرب من ضروب التشكيك»[1] الذي هو اتفاق من وجه واختلاف من وجه. والضرب الذي يعنينا في هذا المقام هو الدال على مشاركة حقيقية من كثيرين مختلفين بالماهية في صفة ما، ولكن لاختلافهم بالماهية تجيء المشاركة في الصفة مختلفة في كل نوع منها، من حيث إن الصفة يجب أن تكون في الموجود على قدره وتبعًا لماهيته، كما لو أطلقنا لفظ العارف على الله وعلى الإنسان والحيوان، فلا شك أن المعرفة هي في كلٍّ على حسب ماهيته لا على نحو واحد،[2] ويسمى هذا «تناسبًا»؛ إذ إنه يعني أن المعرفة في الله هي بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة في الإنسان بالنسبة إلى الماهية الإنسانية.[3] والكثيرون المشاركون في صفة مترتبون بحسب درجتهم في الماهية، فتقال الصفة بالذات على أولهم، وبالمشاركة على الآخرين كل تبعًا لدرجته. وبناءً على هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود، لكن بالتناسب، أيْ مع

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

(2) يستعمل ابن سينا لفظ المشكك، ويستعمل لفظ المشابه ويعرفه بأنه «الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفة في الحقيقة لا يكاد يوقف على تخالفها، كالناطق الواقع على الإنسان والفلك (أي نفوس الكواكب كما كانوا يعتقدون) والملك، وكالحي الواقع على الإله والإنسان والنبات وكل ما له نمو وحركة في جوهره» (كتاب النجاة).

(3) «تقال متناسبة التي تتفق بالصورة لا بإطلاق، لكنها متفقة في الصورة بالأقل والأكثر» (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة)، ص 1293.

ملاحظـة أن الوجـود هـو في كل موجـود عـلى حسـب هـذا الموجـود؛ وبالترتيـب، أيْ مـع ملاحظـة أن الوجـود يطلـق أولاً بالـذات عـلى اللـه واجـب الوجـود أو الموجـود بذاتـه، ويطلـق ثانيًـا وبالمشـاركة عـلى المخلوقـات. وهكـذا الحـال في أسـماء كثـيرة، كالوحـدة والحقيـة والخيريـة والجـمال والعقـل والإرادة والحريـة ومـا إليهـا[1] فنتفـادى وحـدة الوجـود.[2] وهنـاك ضرب مـن التشـكيك نشـير إليـه ولـو أنـه لا يتعلـق بالمسـألة الراهنـة؛ ذلـك هـو الواقـع في «أشـياء تنسـب إلى شيء واحـد نسـبة تقديـم وتأخـير، كقولنـا في الأشـياء المنسـوبة إلى الطـب طبيـة، وإلى الحـرب حربيـة» (ابـن رشـد: تلخيـص مـا بعـد الطبيعـة). فيقـال اللفـظ المشـكك بطريـق «النسـبة» لا بطريـق التناسـب؛ إذ إنـه يـدل عـلى صفـة في كثيريـن، أحدهـم أصيـل حاصـل عليهـا بالمطابقـة، والآخـرون منسـوبون إليهـا لعلاقـة مـا، كقولنـا: هـواء صحـي، وغـذاء صحـي، ومنـزل صحـي، ومنطقـة صحيـة.. ومـا إلى ذلـك مـما هـو علـة أو وسـيلة أو أثـر للصحـة التـي هـي للحيـوان بالمطابقـة وداخلـة في تعريـف سـائر الحـدود الثانويـة.

وظاهـر أن اسـم الوجـود لا يقـال بالنسـبة عـلى هـذا الوجـه، وإلا عدنـا إلى القـول باشـتراكه، وقـد أبطلنـا هـذا القـول.

(3) جهات الوجود

بعـد هـذا البحـث في معنـى الوجـود ننظـر في بعـض معـانٍ متصلة بـه اتصالاً وثيقًـا ومفيـدة في تفهمـه. أولهـا معنـى اللاوجـود، وهـو إمـا سـلبي أو عدمـي. واللاوجـود السـلبي نفـي شيء ليـس مـن شـأنه أن يوجـد، كسـلب العقـل عـن النبـات والحيـوان؛ فليـس من شـأنهما، أي ليس من ماهية هـذا أو ذاك، أن يكون

(1) انظر كتابنا «ف ي» وفي الأسماء الإلهية عند القديس توما الإكويني.

(2) انظر تلخيصنا لرأي أرسطو في مناقشته لمذهب بارمنيدس «ف ي».

حاصلاً على العقل. واللاوجود العدمي نفي شيء من شأنه أن يوجد، كسلب الإبصار أو السمع عن إنسان ما حين نقول إنه أعمى أو أصم.

ومع أن لفظ العدم يجيء مرادفًا للفظ اللاوجود السلبي في الفلسفة الإسلامية، فإنه مخصص للاوجود العدمي. قال الفارابي: «العدم هو لا وجود ما من شأنه أن يوجد».[1] وقال ابن سينا: «العدم هو ألاّ يكون في ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه».[2] واللاوجود بالمعنيين غير معقول في ذاته كما يعقل الوجود في ذاته؛ إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها، فلا يتصور إلا كنفي وجود أو عدم وجود. فمعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود تقدّمًا ذاتيًّا وتقدّمًا إدراكيًّا.

وقد بدا لبعض الفلاسفة أن اللاوجود المطلق؛ كتصور لاوجود العالم قبل وجوده أو بعد زواله، هو معنى زائف متناقض، أو هو مجرد لفظ. قال برجسون: «لا يمكن تصور اللاوجود الكلي دون أن ندرك، ولو إدراكًا مختلطًا، أننا نتصوره، أيْ إننا نعمل وإننا نفكر، وأن شيئًا ما مِنْ ثَمَّة لا يزال باقيًا. إذن فليس يكون الذهن أبدًا صورة بمعنى الكلمة للاوجود الكلي»، «وأن ما يوجد وما نتصوره هو حضور شيء أو آخر، لا غيبة شيء ما.. محال أن ننفعل بالسلب».[3]

وظاهر بعد الذي قلناه أن برجسون يخلط بين تصور اللاوجود وبين صورة اللاوجود. أجل يمتنع تصور اللاوجود الكلي بحيث يشمل هذا التصور اللاوجود الحقيقي للذهن المتصور، ولكن نفي كل وجود هو نفي معنى محصل، وهذا المعنى المحصل هو الذي ننفعل به أولاً، ثم نتصور عدم

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل الأول.

(2) رسالة الحدود والنجاة.

(3) التطور الخالق Evolution creatrice ص 302، 306، 306.

وجـوده. وقـد نبهنـا عـلى أن مـن الفلاسـفة؛ وعـلى رأسـهم أفلاطـون، مـن اعتقـدوا أن لمعانينـا جميعًـا مقابـلات في الخـارج مشـابهة لهـا، ولكـن معنـى اللاوجـود معنـى معـدول يكونـه الذهـن بنفـي الوجـود، عـلى حـد قـول ابـن رشـد: «العـدم وبالجملـة السـلب إنّمـا يُفهـم بالإضافـة إلى الوجـود». وقولـه: «لا يوجـد عـدم مطلـق كـما يوجـد وجـود مطلـق، بـل عـدم مضـاف؛ إذ كان العـدم عدمًـا لـشيء».[1] والمعـاني الأخـرى التـي نقصدهـا هنـا لجـلاء معنـى الوجـود هـي تلـك التـي تذكـر في المنطـق باسـم «الجهـات» عنـد الـكلام عـلى القضايـا الموجهـة، وهـي الوجـوب والامتنـاع والإمـكان والحـدوث؛ ذلـك بأننـا في كل قضيـة نعقـل النسـبة بـين المحمـول والموضـوع، ونعقـل جهـة وجـود المحمـول للموضـوع. فالوجـوب ضرورة ذاتيـة أو اقتضـاء ذاتي. وقـد يكـون المقتـضى عـين الوجـود، مثـل اقتضـاء الـذات الإلهيـة للوجـود بمحـض حقيقتهـا، مـن حيـث إن اللـه موجـود بذاتـه أو واجـب الوجـود، ومثـل اقتضـاء العلـة إيجـاد معلولهـا بعـد أن تـم اسـتعدادها لإيجـاده وانتفـى كل عائـق خارجـي. وقـد يكـون المقتـضى تمـام تكويـن الماهيـة؛ مثـل وجـوب اجتـماع الحيوانيـة والنطقيـة للإنسـان، أو لـزوم خاصـة جوهريـة مـن الماهيـة؛ مثل الضحـك والموت للإنسـان، ومسـاواة زوايـا المثلـث الثـلاث لقائمتـين. وقـد يكـون المقتـضى لـزوم تـالٍ معين عـن مقـدم معـين متـى كان المقـدم بديهيًـا أو مبرهنًـا؛ مثـل: لـكل متحـرك محـرك، والعـالم متحـرك فللعـالم محـرك. في هـذه الحـالات يـرى العقـل وجوبًـا في موضـوع تعقلـه، ويجـد لزامًـا عليـه أن يقـر بهـذا الوجـوب، أعنـي أنـه يـرى نفسـه تابعًـا للوجـود معينًـا بـه، خلافًـا لمـا يزعـم الحسـيون والتصوريـون الذيـن لا يعتقـدون بثبـات الماهيـات وثبـات العلاقـات فيـما بينهـا. وعـلى الوجـوب وحالاتـه المختلفـة يقـاس الامتنـاع؛ فـإن الممتنـع بالـذات هـو مـا يقتـضي لذاتـه عـدم وجـوده، فـلا يوجـد ولا يمكـن أن يوجـد لمنافـاة جوهريـة، مثـل المنافاة بين

---

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، ص 391، 801.

الحيـوان الأعجـم والـكلام، فيمتنـع أن يتكلـم الحيـوان الأعجـم. ومثـل المنافـاة بـين أن يكـون العـالم ناقصًـا متغـيرًا ويكـون موجـودًا بذاتـه، فيمتنـع أن يكـون العـالم موجـودًا بذاتـه.

ويفـترق الإمـكان عـن الوجـوب والامتنـاع معًـا؛ فـإن الممكـن مـا لا يقتـضي لذاتـه وجـودًا ولا عدمًـا، فمتـى «فـرض غـير موجـود أو موجـودًا لم يعـرض منـه محـال» (ابـن سـينا، النجـاة)، أعنـي أنـه كالممتنـع غـير موجـود، لكـن لا بسـبب منافـاة جوهريـة، ومتـى وُجـد وُجـد كالواجـب، لكـن لا باقتضـاء ذاتي، فيجـب أن يعتـبر مـن وجهـين: وجـه ذاتي ووجـه خارجـي، الإمـكان الـذاتي يؤخـذ مـن اتسـاق الممكـن، هـذا الموضـوع إذا مـا أوجـد سـمي حادثًـا. فمعنـى الحـدوث أن الموضـوع الموجـود بالفعـل وُجـد بعـد لاوجـود، فـكان مـن الممكـن ألا يوجـد، وأنـه وجـد بـلا وجـوب، فمـن الممكـن ألا يوجـد بعـد وقـت.

هـذه الجهـات الأربعـة ترجـع إلى اثنتـين: يرجـع الممتنع إلى الواجـب ويعمهما معنـى الـضرورة؛ «هـذا ضروري الوجـود، وذاك ضروري العـدم»، ويرجـع الحادث إلى الممكـن ويعمهـما معنـى الإمـكان أو الـلاضرورة.[1] وهكـذا نـرى أن للوجـود أحكامـه، وأن معنـى الوجـود أول مـا يقـع في العقـل ويظل النبراس الذي يسترشـد بـه العقـل. ومـن هـذا نـرى أن ابـن سـينا، مـع تعريفـه معنـى الوجـوب والامتناع بمعنـى الـضرورة، كان قليـل الدقـة حيـث يقـول: «الواجـب يـدل عـلى دوام الوجـود، والممتنـع يـدل عـلى دوام العـدم، والممكـن يـدل عـلى لا دوام وجـود ولا عـدم». هـذا القـول أقـرب إلى المذهـب الحـسي منـه إلى المذهـب العقـلي الـذي

(1) النجاة. ويلاحظ ابن سينا أن «العامة يعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون الممكن مقولاً على الوجوب كالجنس له؛ لأن الواجب غير ممتنع في المعنى. وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع (وهو الممكن)، فيكون الواجب خارجًا من هذا الممكن، فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي ولا يقع في الخاصي».

كان مذهبه؛ فإن الواجب إنّما يدل على دوام الوجود لكون الوجود ذاتيًّا له، في حين أن دوام وجود الممكن لا يحيله واجبًا، وهذا خطأ وقع فيه أرسطو لمّا أراد أن يستدل بقدم العالم (في عرفه) على ضرورته. وقد كان ابن سينا يعتقد بقِدَم العالم ويثبت مع ذلك أن العالم ممكن غير ضروري، فيدل على أنه كان يعلم الفرق بين وجوب الوجود ومجرد دوام الوجود. كذلك نقول في تعريفه للممتنع بدوام العدم، فإن مجرد دوام العدم لا يدل على الامتناع، وكم من الممكنات قد لا تكون أوجدت وقد لا توجد أبدًا وهي مع ذلك ممكنات؛ إن دوام العدم للممتنع هو لكونه غير قابل للوجود. وأخيرًا إن الممكن إنّما يدل على لا دوام وجود ولا عدم؛ لأن الوجود لا هو من ماهيته ولا هو منافٍ لها. فالفرق واضح بين معاني الجهات وبين علاماتها الظاهرة.

الفصل الثاني

لواحق الوجود

(1) تعدادها

إذا تأملنا معنى الوجود وأمعنا التأمل، رأينا أن كل موجود فهو واحد نوعًا من الوحدة، أيْ إنه غير منقسم في ذاته، ولا في العقل من جهة ما يعتبر موجودًا واحدًا. ورأينا أن كل موجود فهو حق نوعًا من الحقيقة، أيْ إنه هو ما هو وليس شيئًا آخر، وأنه مِنْ ثَمَّة معقول؛ إذ إن الحق نسبة إلى العقل. ورأينا أن كل موجود فهو خير نوعًا من الخيرية، أيْ إنه من الصلاحية بحيث يتعلق به ميل واشتهاء؛ إذ إن الخير نسبة إلى الإرادة. ورأينا أخيراً أن كل موجود فهو جميل نوعًا من الجمال، أيْ إنه من التناسق والبهاء بحيث يروق للعقل وللميل معًا.

هذه المعاني الأربعة لازمة من معنى الوجود لزومًا مباشرًا، تدل على خصائص للموجود بما هو موجود، وليست قاصرة على كلي آخر أخص من الموجود؛ هي وجهات له لا تتمايز منه تمايزًا حقيقيًا، ولا تزيد عليه شيئًا حقيقيًا، بل كل ما تزيده عليه اعتبار عقلي فقط. وتقال مثله بالتشكيك أيْ بطريق التناسب؛ إذ إن كل موجود فهو واحد بحسبه، حق بحسبه، خير بحسبه، جميل بحسبه. فهي تلائم الموجود إطلاقًا، وتعلو على الأنواع والأجناس التي ينقسم إليها الوجود فتقال عليها جميعًا.

وقد تكونت هذه النظرية بتأملات بارمنيدس والفيثاغوريين وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين[1] ومن أعقبه من رجال الأفلاطونية الجديدة وثنيين ومسيحيين، وكان لها صدى واضح قوي لدى الفلاسفة الإسلاميين، وسنذكر عبارات لهم تدل على مشاركتهم فيها.

(2) الواحد

«يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له منها إنه واحد»،[2] فاسم «الواحد إنّما يدل على سلب وهو عدم الانقسام».[3] إذن فليس يزيد الواحد على الموجود شيئًا ثبوتيًا، بل نفي القسمة فقط، وليس النفي زيادة حقيقية. بَيْدَ أنّه لمّا كان كل سلب إنّما يستند إلى إيجاب، كان للواحد معنى إيجابي هو المقصود أولاً، وهو ذات الموجود؛ فإن «الوحدة هي الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه».[4]

من هذا التعريف يظهر لنا أن كل موجود فهو واحد؛ ذلك بأن الموجود إما بسيط أو مركب: فالبسيط ليس منقسمًا ولا قابلاً للقسمة؛ إذن فهو واحد، والمركب يصير موجودًا واحدًا حالما يتقوم بأجزائه. فوجود كل موجود قائم بعدم الانقسام، وعدم الانقسام راجع إلى وحدته من الجهة التي يعتبر منها واحدًا، وكل موجود لكي يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته. وهذا معنى قول: إن الوجود والواحد متساوقان، أو إن الواحد مساوٍ للموجود، أيْ إن: «كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى إن الكثرة

(1) «ف ي»، ص288.

(2) ابن سينا: النجاة.

(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 313.

(4) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف 5.

قد يقال لها كثرة واحدة»[1] كما سنرى. ويتلخص هذا بقول ابن رشد: «إن الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيته)، وإنما يختلفان في الجهة فقط: وذلك أنه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، وإذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سميت ذاتًا وموجودًا»![2] وبذلك يتضح أن الوحدة إما جوهرية أو عرضية: الوحدة الجوهرية هي ذات الموجود وعدم انقسامها من جهة ما هي ماهية معينة، وهي تلائم الموجود البسيط أولاً وبالذات؛ فإن البسيط غير منقسم ولا قابل للقسمة كما أسلفنا، وتلائم المركب الطبيعي المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع؛ مثل الإنسان مع تركيبه من قوى وأعضاء مختلفة، فإنه غير منقسم من جهة كونه إنسانًا، فهو من هذه الجهة واحد بالذات. والوحدة العرضية هي ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط: فهاهنا كثرة بالفعل، ووحدة بالتركيب، مثل السفينة أو أيْ مركب صناعي؛ فهذا المركب ليس له وجود واحد، وإنما الوجود الواحد لكل جزء من أجزائه.

ومن هذا يظهر أيضًا «أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف»، وأن الواحد مِنْ ثَمَّة مقول على ما تحت بالتشكك. فالذي لا ينقسم بوجه أصلاً أوْلى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقسامًا عقليًا أولى مما ينقسم بالحس، والذي ينقسم بالحس انقسامًا بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة، بل وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ (كما في التشكيك بطريق النسبة).[3]

---

(1) ابن سينا: النجاة.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 49.

(3) ابن سينا: رسالة في تفسير الصمدية، في كتاب جامع البدائع ص 19. ويقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة ص 19 «الواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع».

وإنما تتفاوت الوحدة على هذا النحو لتفاوت الوجود بين الموجودات كما سبق القول، ولتغير الكثرات التي نردها إلى الوحدة؛ فكثرة الأجزاء واحدة بالكل المؤلف منها، وكثرة الأعراض واحدة بالجوهر الحالّة فيه، وكثرة الأفراد واحدة بالنوع المشترك بينها، وكثرة الأنواع واحدة بالجنس الذي يعمها، وكثرة المعلومات واحدة بالعلة الصادرة عنها.

فكل كثرة إذن ترجع إلى وحدة من نوعها، وهذا يستتبع قضيتين مهمتين: إحداهما أن «كل كثرة إنّما تقدر بواحد من نوعها»،(1) فينشأ العدد الذي هو الكثرة المتقدمة بواحدة.

والقضية الأخرى أن هناك كثرات لا تقدر لعدم اشتراكها في وحدة ما.

وتتبين القضية الأولى بملاحظة أن أجزاء الكثرة لكي تتقدر بواحد منها يجب أن تكون متجانسة نوعًا من التجانس، من حيث إن التقدير يتم بتكرار وحدة بعينها؛ وهذا هو السبب الفلسفي في رد الكسور إلى توحيد المقامات. فالعدد يحدث في العقل بتكرار الوحدة، ولا تتكرر الوحدة تمام التكرار إلا في أجزاء الجسم المتصل المتجانس الماهية والمنقسم إلى وحدات من نفس الماهية، كما إذا اتخذنا من المتر وحدة مقياسية وطبقناه على قطعة من الخشب أو من القماش فوجدنا أن هذه القطعة تساوي سبعة أمتار طولاً(2) وثلاثة عرضًا. فالمتجانس أو «المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع»، وليست وحدته المقياسية واحدة بالطبع، ولكنه قابل لأيّ قسمة بأيّ وحدة. أما غير المتجانس، كالحيوان مثلاً، فإنه ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع هي وظائفه وأعضاؤه، ولمّا كانت هذه الأجزاء متباينة الماهية فإنها لا تقدر ولا تؤلف عددًا إلا إذا أُدرجت تحت أقسام أعم، كما أنّ

---

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1241.

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 10.

ثلاث تفاحات وخمس برتقالات لا تجمع إلا إذا أُدرجت تحت معنى شامل لها كمعنى الثمرة أو الفاكهة. على أن غير المتجانس متحقق في مادة متصلة، فمن الممكن غض النظر عن ماهيته واعتبار مادته فقط، وحينئذ يعود حكمه حكم المتصل ويمكن قسمته مثله، فيقطع النبات والحيوان اتفاقًا بدل أن يشرح تشريحًا علميًا.

وتتبين القضية الثانية بالنظر في الكثرة المتباينة الآحاد العادمة وحدة شاملة لها؛ فإن مثل هذه الكثرة لا تقدر ولا تجمع في عدد: وهذا شأن الأشياء المجموعة بالتشكيك.

فلا يقال مثلاً: إن الله والإنسان اثنان، أو إن الفرس والفارس اثنان؛ إذ ليس الوجود متواطئًا متساويًا حتى يصلح أساسًا لوحدة تامة تتكرر بعينها. فالجمع هنا لا يعني إلا أنه يوجد مرتين موجود غير منقسم في ذاته منقسم من غيره، دون التعبير بحال عن مساواة يرجعان إليها. وإذا عددنا آحاد مثل هذه الكثرة المتباينة نتج لنا عدد زائف من حيث إن واحدًا من آحادها لا يمكن أن يعتبر وحدة تقديرية ومقياسًا مشتركًا.

والواحد الذي هو مبدأ العدد، أيْ الذي يتألف العدد بتكراره، ولا يطلق بدقيق الإطلاق إلا على الماديات المتجانسات، فهو يزيد شيئًا ثبوتيًا على جوهر الموجود الذي يطلق عليه، كما يزيد الأبيض على الإنسان؛ فإن وصف الشيء بأنه واحد من كثرة، أو دخول الشيء في عدد، لهو أمر عارض له من جانب العقل الذي يعد. ويبدو أن ابن سينا قد خلط بينهما، فاعتقد أن الواحد المساوق للموجود يزيد شيئًا ثبوتيًا على جوهر الموجود كالواحد الذي هو مبدأ العدد. ومن أقواله بهذا المعنى أن الواحد «شرط زائد على الذات» وأن «طبيعة الواحد (هي) من الأعراض اللازمة للأشياء. وليس الواحد مقومًا لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئًا، إما إنسانًا وإما

فرسًا أو عقلاً (مفارقًا) أو نفسًا، ثم يكون ذلك موصوفًا بأنه واحد وموجود»، وأن «الواحدية ليست ذات شيء ولا مقومة لذاته، بل صفة لازمة لذاته»، وأن «الواحدية من اللزوم».[1] وقد غلطه ابن رشد في ذلك؛ قال: «ظن ابن سينا أن الواحد بالعدد (أيْ المساوق للموجود) إنّما يدل على عرض في الجوهر، وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيء»،[2] على حين أن «جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه»،[3] وأن «الواحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدًا على ذاته خارج النفس في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض، وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام».[4] وسنرى الفائدة العملية لهذه التعريفات والتدقيقات عند الكلام على وحدانية الله ومساوقة الخلق للخالق في الوجود (في كتاب آخر بإذن الله).

(3) الحق

الصفة الثانية من صفات الموجود هي الحق. «والحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر، كالعدل (في قولنا إنسان عدل)، والمراد به ذو الحقيقة. وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معانٍ»[5] ترجع إلى اثنين، أحدهما ما به الموجود هو هو. فكل موجود حق بحسب حصوله على ماهيته، كما نقول: «هذا ذهب حق»، حين يكون الشيء حاصلاً على خصائص الذهب، والمعنى الآخر هو المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف. قال الفارابي: «حقيقة الشيء

(1) النجاة ص 220، 209، 209، 341.

(2) تفسير ما بعد الطبيعة، ص 11، ويلي هذه العبارة كلام قلق غامض لا يبين منه رأي ابن سينا والرد عليه.

(3) تفسير ما بعد الطبيعة، ص 315.

(4) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص 196.

(5) الطوسي: شرحه على الإشارات، ص 192.

هـو الوجـود الـذي يخصـه، وأيضًـا فـإن الحـق قـد يقـال عـلى المعقـول الـذي صـادف بـه العقـل الموجـود حتـى يطابقـه. وذلـك الموجـود مـن جهـة مـا هـو معقـول يقـال لـه إنـه حـق، ومـن جهـة ذاتـه مـن غـير أن يضـاف إلى مـا يعقلـه يقـال إنـه موجـود».[1]

وقـال ابـن سـينا: «حقيقـة كل شيء خصوصيـة وجـوده الـذي يثبـت لـه. وقـد يقـال أيضًـا حـق لمـا يكـون الاعتقـاد بوجـوده صادقـا».[2] وقياسًـا عـلى هـذا التعريـف للحـق في الموجـود وفي المعرفـة يعـرف الباطـل بأنـه مـا مـن شـأنه أن يظهـر عـلى غـير حالـه بسـبب مشـابهته لـشيء آخـر في الأعـراض الخارجيـة، فيؤخـذ عـلى أنـه ذلـك الـشيء الآخـر،[3] كـما يؤخـذ القصديـر عـلى أنـه فضـة أو تؤخـذ المـرارة عـلى أنهـا عسـل، ولكـن القصديـر في ذاتـه قصديـر حـق، والمـرارة في ذاتهـا مـرارة حقـة؛ فالموجـود يقـال لـه باطـل أو كاذب لا مـن حيـث مـا هـو هـو، بـل مـن حيـث مـا ليـس هـو ومـا يظـن أنـه هـو.

وعـلى ذلـك فليـس في الوجـود باطـل، بـل الباطـل في معرفتنـا فقـط، أمـا الحـق فهـو في الوجـود وفي المعرفـة كـما تقـدم.

فمـن جهـة الوجـود ليـس وصفـه بالحقيقـة فضـولاً، فقـد وُجـد فلاسـفة أنكـروا هـذه الحقيقـة التـي تعنـي أن لـكل موجـود ماهيـة متسـقة ثابتـة، واسـتبدلوا الصيرورة المسـتمرة التـي تعنـي أن كل موجـود فهـو ملتقـى أضـداد تصطـرع فيـه، وتتوافـق، وتعـود إلى الاصطـراع، دون أن يقـر لهـا قـرار، حتـى قـال هرقليطـس: «إن كل موجـود فهـو موجـود وغـير موجـود».

فيمتنـع وصفـه بصفـات ثابتـة، ونضطـر إلى تعليـق الحكـم عليـه والعـدول عـن العلـم. وبمثـل هـذا قـال هجـل، وقـال برجسـون، وقديمًا كشـف أرسـطو عن

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف5.

(2) ابن سينا: النجاة، ص 229.

(3) أرسطو: ما بعد الطبيعة، م 5، ف 29.

غلط هذا المذهب، فنبه على أن الأضداد لا توجد في الموجود معًا -أيْ كلها- بالفعل، فلا يتفق لموجود ما أن يكون أبيض وأسود في آن واحد ومن جهة واحدة، وإنما يوجد ضد بالفعل وضد بالقوة، فيكون الموجود حاصلاً على الأول، وقابلاً للثاني، كما نبّه على أن الأشياء لا تتغير من كل وجه، بل تتغير العوارض ويبقى الجوهر، وإنما يتناول العلم الجوهر لا العوارض. ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة؛ إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات.(1)

ومن جهة المعرفة يحد الحق إجمالاً بأنه المطابقة بين المعرفة والأشياء على أن هذه المطابقة تختلف، فقد تكون مطابقة المعرفة للأشياء متى كانت الأشياء أصولاً وأشبهتها المعرفة، وقد تكون مطابقة الأشياء للمعرفة متى كانت المعرفة أصلاً وأشبهتها الأشياء المكونة عنها، سواء في ذلك الأشياء الطبيعية والمصنوعات الإنسانية، فإن المصنوعات توصف بالحقيقة حين تجيء شبيهة بتصور العقل وصنع الفن. لكن النسبة بين عقلنا والأشياء الطبيعية نسبة عرضية، على حين أن النسبة بين عقل الصانع الإنساني ومصنوعاته نسبة جوهرية أو بالذات من حيث إن وجود هذه المصنوعات متعلق بالعقل.

فإذا قلنا إن الموجودات الطبيعية حقة من جراء حصولها على ماهياتها أو مطابقتها لمعانينا، لم يعتبر هذا القول تفسيرًا نهائيًّا لحقيقتها؛ إذ إن الأشياء لم تصنع أنفسها وتتلبس بماهياتها، وليس الإنسان مقياسها، وإنما هو قابل لصورها وحسب، فلا بد أن نرجعها إلى عقل أعلى هو قانونها وخالقها كما أنّ العقل الإنساني قانون مصنوعاته وموجدها. ومن هذه الوجهة العليا نقول إن الحق موجود حقيقة في العقل فقط: موجود أولاً في العقل الإلهي مصدر الحق،

(1) ما بعد الطبيعة، م 4، ف 5.

وثانيًا في العقل الإنساني صورته، وبينهما الأشياء صورة علم الله ومصدر علم الإنسان، فتلحقها الحقية من الناحيتين: من ناحية العلم الإلهي؛ وهذه نسبة ذاتية، ومن ناحية العلم الإنساني المكون عنها بالتجربة والاستدلال؛ وهذه نسبة عرضية إن وُجدت لم تزد عليها شيئًا، وإن عُدمت لم تنقص منها شيئًا. وبذا يتضح قولنا: إن كل موجود فهو حق، أو إن الحق مساوق للوجود، فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهي، وكل موجود له ماهيته، وكل موجود فهو كفء لأن يولد الحق في كل عقل حالما يُعلم.

(4) الخير

الصفة الثالثة هي الخير. وقد تناقل الفلاسفة تعريفًا للخير أورده أرسطو في مفتتح كتاب «الأخلاق النيقوماخية»، ناسبًا إياه إلى بعض القدماء دون تخصيص، قال: «الخير هو المقصود من الكل». وهذه ترجمة حرفية نقرؤها في «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه (طبعة القاهرة ص 90)، بينما نقرأ في «النجاة» لابن سينا: «الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده» (ص ٢٢٩). وليس هذا تعريفًا بمعنى الكلمة، أيْ حدًّا علميًّا، وإنما هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه، لا بخاصية جوهريته فيه. أجل ليس بعد المعاني والمبادئ الأولى معانٍ ومبادئ أبين منها تفيد في بيانها، فلا يبقى إلا أن تبين بآثارها كما تبين العلة الخفية بمعلولاتها، والخير من المعاني الأولى، وأثره تحريك النزوع، فيرسم بهذا التحريك. ولا معنى لدعوى منكري الماهيات من حسيين وتصوريين أنه ليس للأشياء خيرية بالذات مقصودة بالذات، وإنما نحن نسمي الشيء المقصود خيرًا لكونه مقصودًا منا، أي إن النزوع الإنساني إلى شيء ما هو الذي يضفي عليه الخيرية؛ لا معنى لهذه الدعوى من حيث إن المقصود لا يقصد إن لم تكن له خيرية، أو أن القاصد لا يقصد إلا ما يرى فيه خيرًا حقيقيًّا أو مظنونًا.

وهـذا الرسـم يفـضي بنـا إلى حـد إذا لاحظنـا أن القاصـد إنّمـا يقصـد إلى شيء بسـبب كـمال في هـذا الـشيء مفقـود عنـد القاصـد ومطلـوب منـه «ليتـم بـه وجـوده» كـما يقـول ابـن سـينا. فالخـير كـمال في الوجـود، أو هـو الموجـود باعتبـاره أساسًـا لنسـبة ملائمـة بينـه وبـين النـزوع، وهـذه النسـبة ذهنيـة صرف لأن ميـل القاصـد لا يغـير مـن المقصـود شـيئًا، بينـما الكـمال خاصيـة للموجـود، فبالكـمال يحـد الخـير. وهنـا يجـب الاحـتراز مـن بعـض المزالـق، فقـد يقـال: إن مـن النـاس مـن يقصـدون إلى الـشر، فـلا يعـرف الخـير بالمقصوديـة.

والجـواب أنهـم يقصـدون إلى الـشر لا باعتبـاره شرًا، بـل باعتبـاره خـيرًا. فإراداتهـم قاصـدة بالـذات إلى الخـير، لكـن قـد يكـون ذلـك في الظـن فقـط لا في حقيقـة الـشيء، فتقـع الإرادة عـلى الـشر عرضًـا.

وقـد يظـن أن تعريـف الخـير بالمقصوديـة لا يتفـق مـع قولنـا «الـكل» أو «كل شيء»؛ لأن القصـد لا يحـدث إلا بعـد إدراك، فهـذا التعريـف يقـصر الخـير عـلى الموجـودات المدركـة.

والجـواب أن هـذا التعريـف يشـمل أيضًـا الموجـودات عادمـة الإدراك؛ فـإن لهـا هـي أيضًـا نسـبة إلى أفعـال معينـة نراهـا تفعلهـا، وإلى أشـياء معينـة نراهـا تتوجـه إليهـا، وفي الحالـين النتيجـة خـير لهـا، أيْ كـمال يتـم بـه وجودهـا، وتحقيق للنظـم العـام، وإذا كانـت لا تدركـه ولا تتوجـه إليـه بـالإرادة، هـذا دليـل عـلى أنهـا موجهـة مـن مـدرك أعـلى ركـب فيهـا هـذا النـزوع الطبيعـي، لا عـلى أنهـا خارجـة عـن الخيريـة الكليـة؛ فالقصـد ومـا يفترضـه مـن إدراك متوافـران هنـا عـلى هـذا الوجـه.

وقـد يظـن أن إطـلاق التعريـف عـلى «الـكل» من شـأنه أن يحصر الخـير في الله وحـده وينفيـه عـن سـائر الموجـودات؛ لأن اللـه وحـده غايـة الـكل، ويبـدو أن ابن مسـكويه إنّمـا ردد هـذا المعنـى حيـث قـال: «الخـير الذي يقصـده الكل هـو طبيعة تقصـد ولهـا ذات، وهـو الخـير العـام للنـاس مـن حيـث هـم نـاس، فهـم أجمعهـم

مشتركون فيها». والجواب أن هذا التأويل سائغ من جهة أن الله هو الخير بالذات وعلة الخير في الموجودات، وأن النزوع إلى أيّ خير جزئي هو مِنْ ثَمَّة نزوع إلى الخير الأعظم، بحيث يكون هناك خير واحد ينزع إليه الكل.

بَيْدَ أنّ هذا التأويل لا يستلزم سلب الخيرية عن المخلوقات، وليس موضوع التعريف خيراً معينًا، بل هو الخير إجمالاً أو بالجملة كما يقول ابن سينا.

ومما تقدم يتضح أن الخير والوجود متساوقان، أعني أن كل خير موجود وكل موجود خير، وتزداد هذه القضية اتضاحًا بملاحظة الأدلة الآتية:

الدليل الأول: أن كل موجود فهو كامل نوعًا من الكمال؛ لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسقة العناصر قابلة للوجود، لذا هو يجب أول ما يجب وجوده الخاص، فيعمل على نمائه ويحميه من كل عدوان، فكل موجود بمجرد كونه موجودًا هو موضوع محبة من ذاته لذاته، أيْ إنه خير.

الدليل الثاني: أن كل موجود فله إلى آخرين نسبة مطردة طبيعية بها يلتئم النظام العام، وهذه النسبة غاية له وغاية للآخرين، والغاية خير، كما أنّ تحقيق النظام خير.

الدليل الثالث: أن كل موجود فهو فاعل، وهو إنّما يفعل ويحقق النسبة التي يقوم عليها خيره والنظام، لا اتفاقًا ولا قسرًا من خارج، بل بميل طبيعي باطن فيبين عن قوى فاعلية يؤثر بها في غيره إلى جانب قوى انفعالية تتأثر من الغير، وهذه القوى بما يلحقها من انفعالات أو يصدر عنها من أفعال هي خير من حيث إنها وسائل لتحقيق خيره وخير الموجودات المتصلة به. فجملة القول: أن الخير والموجود متحدان ذاتًا، غير أن الخير يزيد على معنى الموجود نسبة ملائمة بين الخير والنزوع؛ تلك الملاءمة التي أساسها كمال الموجود. لذا يجيء ترتيب الخير بعد الحق الذي لا يزيد على الموجود شيئًا.

وينقسم الخير إلى مأثور لأجل ذاته، ومأثور لأجل غيره، ولذيذ: فالمأثور لأجل ذاته قد يكون غاية قصوى أو يتخذ واسطة ووسيلة إلى غاية أبعد منه، وهو مأثور لأجل ذاته على كل حال؛ لأنه يختم حركة النزوع. والمأثور لأجل غيره هو الذي يختم حركة النزوع نسبيًّا، أي باعتباره نافعًا ومفيدًا في سبيل خير آخر. واللذة هي الرضا والاطمئنان عند الحصول على خير مقصود، أو هي الشعور بالموافقة والملاءمة بين قوانا وموضوعاتها.

ولما كان الخير مساوقًا للموجود، فإنه يطلق على أقسامه كما يطلق الموجود على أقسامه، أيْ بطريق التناسب والتقديم والتأخير، لا بطريق التواطؤ الذي يصدق بالسواء. فالخير يصدق أولاً على المأثور لأجل ذاته لأن له في ذاته ما لأجله يؤثر، ويصدق ثانيًا على اللذيذ لأن ليس له من سبب القصد إلا اللذة، وقد يكون ضارًّا وغير جدير بالإيثار، ويصدق ثالثًا على النافع أو المفيد لأن ليس له في ذاته ما لأجله يؤثر، بل إنّما يؤثر كوسيلة إلى خير آخر، كتعاطي الدواء الكريه لأجل الصحة.

هذه القسمة هي باعتبار مفهوم الخير، أما باعتبار اتحاده ذاتًا مع الموجود فإنه ينقسم إلى المقولات العشر التي تستوعب كل الموجودات، وينقسم أيضًا إلى خير طبيعي وخير خلقي، وأيضًا إلى خيرات النفس وهي العلوم والفضائل، وخيرات البدن من صحة وجمال، وخيرات خارجية وهي الأهل والمال والجاه، وإلى غير ذلك تبعًا للوجهة الملحوظة.

(5) الشر

والخير يتميز بضده الذي هو الشر. والكلام هنا على الشر الطبيعي لا الشر الخلقي، كما كان الكلام على الخير الطبيعي المساوق للموجود. فنقول: إن طبيعة الشر تظهر أولاً بعض الظهور باستعراض أنواعه، وهي تقابل أنواع

الخير. فمن الشرور ما ليس يؤثر باعتباره شرًّا، وقد يؤثر لوجه خير فيه: كالضار المقابل للنافع أو المفيد؛ فإنه ليس يطلب من جهة كونه ضارًّا. وقد يطلب كوسيلة إلى غاية ارتضيناها: مثل السم أو الحريق أو الغرق عند الذي عقد العزم على الانتحار، وكالمؤلم المقابل للذيذ؛ فإنه هو أيضًا ليس يطلب من جهة كونه مؤلمًا. وقد يطلب في سبيل الوطن أو الدين أو غاية أخرى. ففي هذه الأقسام الثلاثة يظهر الشر كأنه غير مؤثر لذاته، أي من جهة كونه شرًّا. وهذا اسم سالب يؤذن بأن الشر نقص وحرمان كمال ما مثل الجهل والضعف وتشويه الخلقة، وأنه لذلك يثير في النفس عزوفًا وإباءً، على حين أن الخير وجود وكمال يثير في النفس الرغبة لملاءمته وموافقته للنزوع الطبيعي.

وهذا الرسم السالب يؤذن باستحالة التأدي إلى حد موجب كما تأدينا في تعريف الخير؛ فإن «الشر لا ذات له»، ولكننا نخلع عليه شبه ذات بنسبته إلى الذات التي تنتقص به أو تفسد: كتصورنا العمى عدم الرؤية، وتصورنا الصمم عدم السمع.. وعلى هذا النسق نتصور كل شيء على أنه عدم خير. ولا عبرة بهيئة الألفاظ المستعملة في اللغات؛ إذ إن كثيرًا من هذه الألفاظ ما له هيئة محصلة، ومعناه معدول: كالألفاظ المذكورة الآن.

«فالشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته»، أو «يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له». وبناءً على هذا التعريف يجب استبعاد ما سماه ليبنتز «الشر الميتافيزيقي» وأراد به فقدان كل مخلوق كمالات كثيرة بسبب تناهي طبيعته، مثل ألا يكون للإنسان جناحان، وغير ذلك مما يسهل تأليفه من الأمثلة. ولكن إذا سلمنا بهذا النوع من الشر لزم أن يحصل كل مخلوق على كل الكمالات فيجمع العالم في واحد، وإلا كان العالم مجموعة شرور ميتافيزيقية. والحقيقة أن هذا ليس فقدان ما من شأنه أن يوجد، وإنما

هو محض نفي؛ فإن لكل موجود ماهيته وطبيعته، فشره فقدانه شيئًا مستحقًا ومقتضى لماهيته وطبيعته. وإذا لم يكن للشر ذات وقوام فإن له دائمًا موضوعًا يحل فيه؛ إن جاز هذا التعبير، أو يبتلى به، وهذا الموضوع هو موجود، وهو خير بما فيه من وجود ولو أنه منقوص بالشر، بحيث نستطيع أن نقول بدقيق القول «إن الشر لا يجيء إلا في الخير».

هذه القضايا الجدلية تدعونا إلى أن نطهر عقلنا من تصورات المخيلة، ووساوس الحواس والمنفعة الذاتية؛ فإن المخيلة تضللنا في مثل هذه المسائل تضليلاً شديدًا، فهي توهمنا أن ما يعبر عنه بلفظ شكله محصل هو محصل كذلك من حيث المعنى، وقد يكون معناه معدولاً. والمنفعة الذاتية توهمنا أن ما لا يوافقنا هو شر بذاته، كحكم القاضي العادل، فإنه خير في ذاته، ويعتبره المحكوم عليه شرًا، أو كالسم في الأفعى والعقرب نظنه شرًا بالذات، ولو كان كذلك لكان قتلها أولى. فقد كان أنبادوقليس واهمًا حين وضع الكراهية مبدأ للشر في العالم إلى جانب المحبة مبدأ الخير، وكان المانوية واهمين مثل وهمه في اعتقادهم بإله شرير بالذات صانع للشر إلى جانب إله الخير، وواهمون أيضًا أولئك الذين يؤولون انتحار المنتحرين كأنه طلب للاوجود، ويرون فيه الدلالة على أن اللاوجود خير وغاية تطلب، خلافًا لما قلناه من أن الوجود هو وحده غاية مطلوبة. والتأويل الصحيح أن المنتحر يرى في الشر النازل به فقدان خير لا يطيق هو فقدانه، فبالعرض وبسبب الخير المفقود كان اللاوجود مطلوبًا. وواهمون أولئك الذين يريدون أن يثبتوا الوجود للشر بثبوت الألم الناشئ عنه؛ أجل إن الألم ثبوتي في الشخص الذي يتألم، ولكنه يدع الشر كما هو نقصًا وعدمًا، الألم هو الشعور بالنقص والعدم، فلا يمكن الخلط بينهما، ولا الاعتقاد بثبوت هذا الشر الذي هو الألم إلا من الوجهة النفسية. وعلى ذلك فلا معنى لاقتضاء علة للشر تكون علته

بذاتها وطبقًا لطبيعتها؛ فإن العدم غير مفتقر إلى علته، وكل ما هنالك أن الشر أصلاً أو ظرفًا هو فعل علة وجودية، ومِنْ ثَمَّة خيّرة، قاصدة إلى خير، ويحدث الشر عنها عرضًا واتفاقًا. والنتيجة الأخيرة أن «الوجود خيرية، وكان الوجود خيرية الوجود».

(6) الجمال

الصفة الرابعة هي الجمال، وأول ما ندرك الجمال، وأكثر ما ندركه يقع في المحسوسات؛ فإنها أيسر معلوماتنا اكتسابًا، تملأ الأبصار والأسماع. وإنما يتحقق فيها الجمال بثلاثة عناصر أو شروط، وهي: التمام والتناسب والبهاء؛ تمام الأجزاء ضروري لقوام الشيء، والشيء الناقص قبيح لمجرد نقصه، وكل جزء تام من أجزائه قد يكون جميلاً وغاية في الجمال في بابه، مثل يد تمثال مهشم. وليس يكفي التمام المادي في شيء أو في جزء منه، بل يتعين أن ينضاف إليه التمام المعنوي، وهو التناسب والتطابق بين الأجزاء؛ فإن المختلط والمهوش غير معقول وغير مستساغ من الحس، على حين أن التناسب جلي متميز، وإن الحس والعقل يغتبطان بالمتناسب ويسكنان إليه. ويختلف التناسب بحسب الأشياء والغايات طبعًا، ولكنه واجب، وواجب بحيث تشرق منه صورة معقولة في أجزاء المادة، سواء الصورة الطبيعية والصورة الفنية، وسواء كانت فكرة أو عاطفة، دون إعنات العقل واضطراره للتفكير والتجريد. ومتى جاء الإشراق في أشكال محكمة، أو في ألوان متسقة لامعة، أو في أصوات منسجمة قوية أو عذبة، كان البهاء الذي يجذب الحس والعقل ويخرجه عن طوره.

فنستطيع أن نُجمِل هذه العناصر الثلاثة بقولنا: «الجمال إشراق صورة في أجزاء مادية متناسبة»، أو بعبارة أخصر: «الجمال بهاء التناسب»، وما

علينا إلا أن نذكر موقفنا من الشيء المحروم جزءًا أو أكثر، أو عديم تناسب الأجزاء، أو عديم البهاء؛ فإننا نصدف عنه ونصفه بالقبح، فصفات الجمال مضادة لهذه، مثيرة لشعور مضاد. وإلى هذا يرجع تعريف ابن سينا حيث يقول في (النجاة): «جمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له». وما يجب لأيّ شيء أجزاؤه وتناسبها فيما بينها كشرطين لوجوده، وبهاء الأجزاء في تناسبها كشرط لجماله.

وإذا كان المحسوس أول ما يتفق لنا أن نرى فيه الجمال؛ فإنه هو يخرج بنا من دائرته الضيقة ويسلمنا إلى المعقول المترامي الآفاق. ذلك بأن النسبة ليست شيئًا محسوسًا، ولكنها ربط معنوي بين شيئين أو أكثر، فلا تدركها حاسة من الحواس، وإنما العقل هو الذي يدركها، فالجمال المحسوس مدرك من مدركات العقل، وقد يظن أن البصر والسمع يدركانه. ونحن نقول بالفعل: «مناظر جميلة، وأصوات جميلة»، ولا نقول: «طعوم جميلة أو روائح جميلة»، بَيْدَ أنّ هذا محض ظن؛ فإن البصر ينفعل انفعالاً فيزيقيًا بزهو الألوان، كما ينفعل الأطفال والحيوانات باللون الأحمر وما إليه من ألوان شديدة التأثير. والانفعال الفيزيقي بوقع الأصوات أشد ظهورًا؛ فإن تأثيرها يدفع بنا وبالحيوان دفعًا تلقائيًا إلى الحماسة أو الطرب أو الحزن، ثم ينبت في العقل معنى الجمال بالرجوع على الألوان والأشكال والأصوات وتأمل ما بينها من نسب. فالبصر والسمع يخدمان العقل بأن يقدما إليه المادة، والعقل هو الذي ينفذ إلى ما وراء المادة من نسبة ومعنى، كما أنّ العقل هو الذي يدبر المخيلة المبدعة في الفن، فيبتكر المعنى المراد التعبير عنه بالمصنوع الفني، ثم يستدعي من بين الصور المختزنة في المخيلة تلك التي تفيد في التعبير دون سائرها، ولولا هذا التدبير لذهبت المخيلة كل مذهب على ما تفعل في أضغاث الأحلام وهذيان الحمى، فجمال المحسوس جمال معقول.

وللمعقولات أنفسها جمالها يفوق الجمال المحسوس: فإننا إذا ارتقينا من المحسوسات بما هي كذلك بلغنا إلى الرياضيات التي تسقط من اعتبارها الألوان والنسب الواقعة بين الأشياء، وتقبل على نسب مطلقة بين عناصر معقولة صرف فنلقى في تأملها وفي ابتكار تأليفاتها متعة روحية غير متعلقة بمادة أصلاً. وإذا ارتقينا من الرياضيات بلغنا إلى الحكمة التي هي علم الوجود بمبادئه العليا، أي قوانينه الكبرى، وبخاصة المبدأ الأعظم، والعلة الأولى والقانون الأوحد. فحينئذ يجد العقل من سمو تعقله طرازًا من الجمال الخالص الصافي يفعمه بهاءً ونشوة، فيغتبط بالمعقول والتعقل معًا، ويدرك أن الترتيب الطبيعي في تعريف الجمال هو البدء بمطلق الجمال، ثم النزول إلى جمال النسب المعقولة، وأخيرًا إلى جمال النسب المحسوسة. فيعرف مطلق الجمال تعريفًا مطلقًا خلوًا من ذكر التمام والتناسب كالذي أوردناه عن ابن سينا، ثم يخصصه في الدرجتين التاليتين بما يلائم كلاً منهما، فيذكر التمام والتناسب تارة على أنهما تمام عناصر معقولة وتناسب بينها، وطورًا على أنهما تمام عناصر محسوسة وتناسب بينها.

ولمّا كان الجمال إدراكًا والتذاذًا معًا، كان مشاركًا في معنى الحق والخير معًا، ولذا يجيء بعدهما في تسلسل لواحق الوجود ابتداءً من الوجود عينه. فالجمال إدراك حق ما، لكنه يزيد على الحق أنه معجب لاذ، وقد يصير الحق كذلك فيعتبر جميلاً. والجمال يصير نزوعًا كالخير، ولكنه نزوع العقل الذي يدركه، أو البصر أو السمع اللذين يتأثران به؛ فإن هذه القوة طالبة له، لكنها لا تطلب امتلاكه في ذاته ووجوده كما يطلب الخير، بل يتجه نزوعها إلى تأمله فقط، وقد يطلب بعد ذلك في ذاته ووجوده فيصير خيرًا مطلوبًا.

فالجمال بمثابة نوع من الخير قد يصير خيرًا؛ فبين الجمال من جهة، والحق والخير من جهة أخرى، اتفاق، وبينه وبينهما اختلاف: لكن الاتفاق بين

الجمال والحق أقوى منه بين الجمال والخير، والاختلاف بين الجمال والحق أضعف منه بين الجمال والخير.

والمعاني الثلاثة متساوقة لا تختلف إلا بالاعتبار. وقد فطن الفلاسفة، بل فطن الناس عامة إلى ما بينها من قرابة، فوصفوا الحق والخير بالجمال، نعني الخير الخلقي -أو الفضيلة- الذي هو الخير الحق، مثل أفلاطون في قوله: «إن تَحمّل الظلم أجمل من ارتكابه». والشواهد عنده وعند سائر الفلاسفة والشعراء والكتاب والمشرعين أكثر من أن تُحصى، ونحن بالعربية ندعو الفضيلة أو الإحسان أو المعروف بالجميل، وندعو الرذيلة بالقبيح، كأنما الأخلاق جزء من علم الجمال.

ومن هنا نرى أن الجمال من لواحق الوجود حقًا، أيْ إن كل موجود فهو جميل.

لكن هنا يقوم اعتراض قوي على هذه القضية يؤيد بالقبح المنتشر في العالم. فنلاحظ أولاً أن معنى الجمال ليس مكتسبًا بالتجريد البسيط الذي يصعد من آحاد متفقة بالماهية النوعية أو الجنسية إلى الكلي الذي يشملها، كمعنى الإنسان بالنسبة إلى أفراده.

ولكن الجمال أحد المعاني التي تتحقق باختلاف في كثيرين مختلفين بالماهية النوعية أو الجنسية؛ فهو فوق الأنواع والأجناس، يلائم الموجود من حيث هو كذلك، فيطلق على أفراده بطريق التشكيك والتناسب لأنه يتحقق في كل موجود بحسبه.. وإن قيل إن هذا لا يعني فقط أن الجمال ممكن التحقق في موجودات مختلفة بالنوع أو بالجنس، ولا يستلزم تحققه في كل موجود، قدمنا الملاحظة التالية:

إن المعقولات جميلة ضرورية؛ إذ إن ماهيتها لبساطتها تحصل لها بتمامها،

فتكون على ما يجب لها. أما المحسوسات فأكثرها جميل بما يتضمن من تناسب في ذاته وفي علاقاته بغيره، وهذان النوعان من التناسب هما أساس النظام السائد في العالم، وإنه كما نعلم لنظام عجيب يُشعرنا بالجمال كلما أدركنا منه طرفًا. أما باقي المحسوسات مما لا يُرى فيه جمال، فلا ننسى من الجهة الواحدة. إن حُكمنا على الجمال في هذا المضمار متأثر بتربيتنا ودرجة تعلمنا وميولنا وأخلاقنا ومنافعنا كما هو الحال في حكمنا على الخير والشر. إذن فكثير من الأحكام بالجمال أو بالقبح يجب أن يُعد نسبيًا ولا يعتبر صفة للموجودات أنفسها. ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن صور المحسوسات أو ماهياتها هي كالصور المعقولة؛ بسيطة وإن لم تكن روحية، فنازعة طبعًا إلى التحقق بتمامها، لكنها لا تتحقق إلا في المادة. وقد لا تكون المادة ملائمة فلا تطاوع فعل الصورة، فيجيء الشيء ناقصًا أو مشّوها. والمادة ضرورية، وهي في أدنى دركات الوجود، فالنقص والتشويه ضروريان. ونقول هنا ما قلناه عن الشر من أن هذا يقع بالعرض لا بالذات، وإن الأصل في الوجود الوحدة والحق والخير والجمال. هذه الصفات الأربع هي صفات الخالق متحققة فيه بالذات ومِنْ ثَمَّة إلى أقصى حد، ومفاضة منه على خلائقه، كل بحسب ماهيته وعلى قدرها.(1)

(1) قال النبي داود: «نور وجهك مرتسم علينا يا رب» (المزمور الرابع، الآية السابعة).

الفصل الثالث

مبادئ الوجود

(1) تعدادها

بعد النظر في معنى الوجود والصفات الملازمة له ننظر في نسبة العقل إليه، أو أثره في العقل، فنجد هذا الأثر يتجلى في مبادئ أو قوانين تنعكس على العقل أو تتقدم فيه بمجرد تأمله، ويراها معقولة، بل مثال المعقولة، ويستضيء بها في تعقله، ويرد إليها كل يقين، ويستند عليها في دفع كل إنكار. وقد مرت بنا دعوى السفسطائيين والشكاك أنه ليس في العقل مثل هذه الأوائل، وأن العقل مضطر للمضي من برهان إلى آخر على الدوام، فكلما أردنا استخدام حد أوسط للبرهنة وجب علينا قبل ذلك أن نبرهن عليه هو بحد آخر، وهكذا دون توقف. والحقيقة أن البرهان لا يتسلسل، وأن جملة الحدود الوسطى متناهية بانتهائها إلى المبادئ التي هي قضايا أولية تبدو فيها ملاءمة المحمول للموضوع ابتداءً دون حد أوسط، بحيث لا يمكن تعيين سبب (أيْ حد أوسط) لهذه الملاءمة غير الموضوع والمحمول ذاتهما والمضاهاة بينهما.

نمضي إذن من أبسط المعاني وأولها وهو معنى الوجود: فبمضاهاة الوجود بذات نرى أنه مطابق لذاته، فنحصل على أول المبادئ المسمى مبدأ الذاتية،

وصيغته: «أن الموجود هو ذاته، أو هو ما هو»، وهذا المبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات الموجبة.

وشأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشيء وما عداه، وألا نضيف للشيء ما ليس له.

نرى أن الموجود إن لم يكن هو هو لم يوجد، فنحصل على مبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض، وصيغته: «يمتنع أن يوجد الشيء وألّا يوجد في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها»، ويمتنع أن يكون كذا ولا كذا في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها. وهذا المبدأ في هذه الصيغة السالبة تعيين للمبدأ السابق ذي الصيغة الموجبة. غير أن كنط يعترض فيقول: لا حاجة للفظ «يمتنع» أو لفظ «مُحال»، وأن لفظ «في آن واحد» أو لفظ «في الوقت نفسه» يعني الزمان، والمبدأ فوق الزمان. والجواب: أن لفظ «يمتنع» أو «مُحال» يفيد ضرورة المبدأ، وهذه إفادة ضرورية، وإن قول «في آن واحد» أو «في الوقت نفسه» لا يدل على الزمان إلا في الأمور العرَضية الحادثة، مثل قولنا: «لا يمكن أن يكون الجالس ماشيًا في الوقت نفسه»، وفيما عدا ذلك، فهو لا يعني الزمان فقط، بل يعني على العموم امتناع اعتبار إحدى قضيتين متناقضتين صادقة وكاذبة معًا. على أننا لا نرى بأسًا في استبعاد ألفاظ الامتناع والوقت والجهة من منطوق المبدأ، بل بالعكس نستحسن أن نكتفي بتقابل معنى الوجود واللاوجود، فنقول: «ليس الوجود واللاوجود». وبذا يبين فورًا التباين بين الوجود واللاوجود، وأن هذا المبدأ صيغة سالبة لازمة من الصيغة الموجبة القائلة: «ما هو موجود فهو موجود»، فيخرج لنا أن «ما ليس موجودًا ليس موجودًا». وهذا المبدأ الثاني يهيمن على الأحكام والاستدلالات السالبة: فمبدأ الذاتية يعطينا أول مطابقة، ومبدأ عدم التناقض يعطينا أول مباينة.

هذه المعارضة بين الوجود واللاوجود تثير في العقل مبدأ ثالثًا يسمى مبدأ

«الثالث المرفوع» أو «الوسط المرفوع»؛ لأنه يقول: «لا وسط بين الوجود واللاوجود»، فالموجود إما موجود أو غير موجود وهو يرجع إلى مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية منفصلة، ونتيجة تطبيقية تارة موجبة وطورًا سالبة تبعًا للحال.

وثمة مبدأ رابع يبرز من النظر في شرط وجود الموجود، وصيغته: أن «كل ما يوجد فله ما به يوجد»، أي: «فلوجوده سبب»، وهذا مبدأ السبب الكافي يتفرع إلى فرعين: أولهما السبب الذاتي، والثاني السبب الخارجي. فالذاتي هو ماهية الموجود نفسه أو تكوينه الذي متى يحلل يكشف عن عناصره وائتلافها، فيكشف عن إمكانه ويجعله معقولاً. والسبب الخارجي هو العلة الموجودة للموجود، أو المغيّرة إياه من حال إلى حال، وهذا المبدأ العِلّيّة بالمعنى الدقيق، وصيغته: أن «كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة». وهو يطبق على الموجود بالفعل، بينما السبب الذاتي يتناول الممكن أيضًا.

وخامسًا، وأخيرًا، حين نتأمل في العلة المُوجِدة هذه نرى أنها إذا أوجدت معلولها توخت غاية، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها. وهذا مبدأ الغائية، وصيغته: «كل ما يفعل فهو يفعل لغاية»، أو «كل فعل لازم عن غاية».

(2) قيمة المبادئ

هذه المبادئ بيّنة بذاتها؛ فإن موضوعها هو الوجود، أول المعاني وأبينها على الإطلاق، ومحمولها هو الوجود كذلك. وهي كلية: فإنها تنطبق على كل وجود سواء في الذهن وفي الخارج، وهي حاصلة في العقول جميعًا تطبقها صراحةً أو ضمنًا وتتصرح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض؛ فإنك إذا سألت الطفل: من أوجد هذا الشيء؟ فأجبته: إن الشيء أوجد نفسه، لأثَرتَ فيه الدهشة وعدم التصديق ونبهت فيه مبدأ العِلّيّة. هي صادقة ضرورية

يمتنـع تصـور نقائضهـا، ويمتنـع البرهـان عليهـا برهانًـا مسـتقيمًا لعـدم وجـود حـد أوسـط أبـين منهـا نبرهـن بـه، وهــي لبيانهـا غـير مفتقـرة لبرهـان. وإذا أنكرهـا منكـر فيقـام ضـده برهـان الخلـف أو التناقـض الـذي يقـضي بتعطيـل الفكـر. فهـي تفـرض نفسـها عـلى العقـل، لا كقـوة قاهـرة أو كـضرورة ناشـئة مـن تركيـب العقـل، بـل كنـور يسـطع. ونحـن نبـين هنـا ماهيـة مبـدأ الذاتيـة، وماهيـة مبـدأ عـدم التناقـض، ولمّـا كان مـا يقـال عـن هذا المبـدأ الثاني ينسـحب عـلى مبـدأ الثالـث المرفـوع فـلا نعيـد القـول، ونرجـئ الـكلام عـلى مبـدأ العِلّيَّـة الفاعليـة ومبـدأ الغائيـة إلى مكانـه مـن هـذا البـاب، فنقـول: يـرى البعـض أن مبـدأ الذاتيـة ليـس مبـدأ، وذلـك لأنـه عبـارة عـن تكـرار الموضـوع بالمحمـول، فـلا يعـد حكـمًا لأن الحكـم يقتـضي اختـلاف حديـه مفهومًـا وإن اتحـدا ذاتًـا، وبهـذا الاختـلاف يزيـد المحمـول في علمنـا بالموضـوع، وبدونـه يجـيء مبـدأ الذاتيـة مـن قبيـل تفسـير المـاء بالمـاء، كـما يُـرى في قـول بارمنيـدس: «الوجـود هـو الوجـود، واللاوجـود هـو اللاوجـود».

قـد يبـدو هـذا صحيحًـا لأول وهلـة، ولكـن إذا اعتبرنـا قصـد العقـل في صوغ المبـدأ وفي تطبيقـه اتضـح لنـا أنـه حكـم ومبـدأ حقًـا، وقصـد بارمنيـدس توكيـد الوجـود ووجـوب التمييـز بينـه وبين اللاوجـود ضـد هرقليطس الـذي كان يخلط بينهـما بقولـه بالتغير المتصـل حيـث تختلـط الأضـداد وتُمحـى الفـوارق، ولو كان مبـدأ الذاتيـة مجـرد تكـرار لمـا أنكـره منكِـر، وإنمـا هـو معرفـة تُثبَـت أو تُنفـى. وقصـد العقـل في قولنـا مثـلاً: «المـادة هـي المـادة والـروح هـي الـروح»، أن كل موجـود فهـو ماهيـة معينـة، وأن لـكل مـن المـادة والـروح خصائـص تعيِّنهـا فـلا نخلـط بينهـما، كـما يفعـل الماديـون إذ يـردون الـروح إلى المـادة، أو التصوريـون إذ يـردون المـادة إلى الـروح. وكذلـك حـين نقـول: «الخـير هـو الخـير والـشر هـو الـشر» لبيـان تغايرهـما ووجـوب تمييـز أحدهـما مـن الآخـر. أو نقـول: «اللـه هو اللـه» أو «لا إلـه إلا اللـه»، نريـد أن اللـه هـو مـا هـو وليـس مـا يظنـه الذيـن

يضلون في حقيقته. وغير ذلك كثير جدًا. وكم ذا يثور من المناقشات من جراء الخلط بين الأشياء أو بين المعاني، أيْ لعدم مراعاة مبدأ الذاتية. ليس المحمول فيه تكرارًا للموضوع إلا لفظًا وظاهرًا، وإنما هو في الحقيقة يشير إلى تعريف الموضوع بما يخصه من خصائص ويعصم من الغلط فيه.

ومبدأ عدم التناقض أثيرت ضده أيضًا إشكالات: فقديمًا قيل إن هرقليطس زعم أن أيّ شيء فهو موجود وغير موجود في الوقت نفسه. ولعله لم يرد إنكار هذا المبدأ، وإنما أراد أننا لا نكاد نثبت شيئًا حتى يكون قد تغير أو زال من الوجود، بحيث إن اللحظة التي نثبته فيها تحويه ولا تحويه، فيكون ولا يكون، لكن لا في آن واحد بالذات. وهذا معنى مقبول، على أن هجل قصد إلى إنكار المبدأ، فقال: إن معنى الوجود أعم معنى، ولذا فهو أقر معنى من حيث خلوه من كل تعين، وما كان خلوًا من كل تعين فهو لا وجود. أو إذا وضعنا هذه الحجة في شكل قياسي صارت هكذا: مطلق الوجود غير معين، وغير المعين لا وجود مطلق، إذن فمطلق الوجود لا وجود مطلق. ولكن من اليسير أن نرى أن الحد الأوسط، وهو قوله: «غير معين»، مأخوذ بمعنيين: ففي المقدمة الكبرى يدل فقط على غض النظر على التعين، أيْ على تجريد معنى الوجود من الموجودات المعينة في الواقع، والتي لا توجد إلا معينة، وفي الصغرى يدل على نفي الموجود نفسه الذي هو محل التعين.[1] فلم يزعزع هجل مبدأ عدم التناقض، ولكنه هو الذي ناقض نفسه وبنى مذهبه بالجملة على هذا التناقض الأول.

وقد ادعى ستوارت مل أن من ألف التحليل والتجريد لا يتعذر عليه أن يروض ذهنه على تصور نقائض المبادئ الأولى، وأن يصدق أن الأمور قد تجري في كوكب آخر صدفة وعلى غير قانون. ولكنها دعوى وحسب،

(1) «ف ح»، ص 260 - 263.

فنحن لا يتعذر علينا أن نتصور نقيض قانون علمي، ويمتنع أن نتصور نقيض مبدأ أول، فهذا الامتناع لا يرجع إلى عادة فكرية، بل إلى الرباط الضروري بين حدي كل من المبادئ الأولى، وهو رباط لازم من معنى الوجود وعائد إليه، كما بيّنا كيف يمكن أن يقوم في الوجود ما يتنافى في الذهن. إن الذهن يأبى إباءً فطريًا حاسمًا أن يصدق بإمكان التناقض؛ وذلك لأنه يرى بداهة أن الموجود يفقد في هذه الحالة ما يجعله يوجد، أعني مطابقته لذاته، فلا يوجد. فالمبادئ الأولى قائمة، لا لأننا نتصورها، ولكننا نتصورها؛ لأنها ماثلة في كل شيء.

هذا وقد نشب خلاف على ترتيب المبادئ الأولى: هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما ارتأى أرسطو[1]، وتابَعه المشّاءون جميعًا، أم إلى مبدأ الذاتية كما يرتئي المحدثون محتجين بأنه أبسط، وأن البسيط متقدم على المركب، وبأنه موجب وأن الموجب متقدم على السالب؟ ونلاحظ أولاً أن مبدأ عدم التناقض هو عين مبدأ الذاتية؛ فإننا إذا قلنا: «ما هو موجود فهو موجود» عنينا أن «ما هو موجود فليس يمكن ألا يكون موجودًا». ونلاحظ ثانيًا أن الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعًا للبساطة أو التركيب وللإيجاب أو السلب، وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ: ذلك بأن المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره، فمن ينكر الذاتية يقال له: إن هذا الإنكار يعني الوجود واللاوجود في آن واحد، كما ذكرنا آنفًا، وإن هذا تناقض، ومن ينكر مبدأ العِلّيّة يقال له: إن هذا يعني أن ما يظهر للوجود فهو يوجِد ذاته، وإن هذا تناقض، ومن يشك في مبدأ عدم التناقض ويفترض أنه قد يكون كاذبًا، يعلم أن الكذب غير الصدق، فيسلم بالمبدأ الذي يدعي أنه

(1) «ف ي»، ص171.

يشك فيه. وديكارت الذي يريدنا أن نبدأ بالشك في المبادئ، ولو إلى أجل، فاته أنه إذا كان ممكنًا أن شيئًا بعينه يوجد ولا يوجد في الآن نفسه ومن الجهة نفسها، فقد صار ممكنًا التفكير وعدم الوجود. يضاف إلى هذه الميزة ميزة أخرى هي أنه إذا كان سالبًا فهو موجب أيضًا بالإيجاب الذي يلزم عن السلب: ذلك أنه يسلب اللاوجود عن الوجود من حيث إنه يقول: «ليس الوجود لاوجودًا». فينفي النفي. ونفي النفي إثبات، أيْ إن سلب قضية ما يستتبع إيجاب القضية المناقضة لها. فمبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغة الكلية لليقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة؛ فهو أعم المبادئ ومِنْ ثَمَّة أولها.

ولكن الفلاسفة الحسيين لا يحفلون بالتناقض، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد في تنظيم المعرفة دون أن يُقروا لها بكلية ولا ضرورة. إنها في نظرهم مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار. فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئًا أبيض وأسود أو حارًا وباردًا في مكان واحد وزمان واحد. وما مبدأ العِلّيّة إلا تعميم ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميل للاعتقاد بأن السوابق نفسها يتبعها دائمًا اللواحق نفسها. هكذا يلخص ستوارت مل الرأي الحسي.

غير أن هربرت سبنسر، وهو حسي كذلك، يأخذ على رجال المذهب قولهم: إن المعاني والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية. ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها، فيجب أن تسبقها في الذهن. وأنه لو صح قولهم لكان الفَرَس مثلاً يقبل عين التربية التي يقبلها الإنسان ما دام كلاهما «لوحًا مصقولاً» في أول التجربة. ثم يعرض سبنسر نظرية جديدة، وهي أن تأثير الطبيعة في الإنسان تأثيرًا متصلاً قد كيّف دماغه ولاءم بين الظواهر الوجدانية

والظواهر الطبيعية، فتكونت المعاني والمبادئ الأولى شيئًا فشيئًا كما تكونت بالتطور أعضاء النبات والحيوان، وتوارثها النوع الإنساني جيلاً فجيلاً. ولما كان الناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت المعاني والمبادئ نفسها عندهم جميعًا، وهذا أصل كليتها. ولمّا كان الذهن قد تكيف هذا التكيف الخاص فقد صار عاجزًا عن تصور نقائضها؛ وهذا أصل ضرورتها، فهي أولية بالنسبة لكل واحد واحد من بني الإنسان، فتنظم بها التجربة الفردية، ولكنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنساني في جملته.

لقد توهم سبنسر كما توهم زملاؤه في الحسية، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم، والاثنتان تلتقيان: في حسبان المبادئ الأولى تتكون بالتدرج سواءً في الفرد أو في النوع، ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءًا جزءًا وتورث جزءًا جزءًا، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة بيّنة بذاتها كما أوضحنا، فإما أن تدرك بداهةً أيْ دفعة واحدة، وإما ألّا تدرك أصلاً، وتبعًا لهذا يسقط القول بأن الاعتقاد بها يقوى بتزايد التداعي؛ فإن الطفل يراعيها في تفكيره، وإذا حاولنا أن نغلطه فيها فإنه لا يغلط. ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة، أيْ للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ بإقرار الحسيين جميعًا، وهم يدعون أنها مستفادة من التجربة، فيقعون في دور لا مخرج لهم منه. كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم، وكيف أمكن لأوائل الناس أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بوساطتها؟

إن الصعوبة واحدة في الحالتين، ولا يفيدنا شيئًا أن نرجع القهقرى إلى نشأة الإنسان.

أما التصوريون فيعترفون بضرورة المبادئ وكليتها، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر، طبقًا لمذهبهم، فلا يصلون بينها وبين الوجود. يقول ليبنتز: «المبادئ الكلية تدخل في أفكارنا، وهي روحها ورباطها، وهي

ضرورية لها ضرورة العضلات والأوتار للمشي ولو أننا لا نفكر فيها. مثلها في النفس مثل عروق غير مرئية في الرخام على هيئة هرقل أو أبولون. وكما أنّه لكي تظهر هذه الهيئة للعيان يلزم أن يُسقط النحات أجزاء الرخام التي تحجبها، فكذلك لكي ندرك بالفعل المبادئ الأولى يتعين أن تبرزها التجربة، فالتجربة لا تعطينا مبادئ بل تكشف عنها فقط». ويوغل كنط في التصورية إلى أبعد من هذا الحد؛ فإنه يعتبر معنى الوجود نفسه صورة من الصور الذاتية للفكر، فيعتبر المبادئ مجرد قوانين منطقية، ويعرف مبدأ عدم التناقض مثلاً هكذا: «المحمول المنافي لموضوعه لا يمكن أن يوافق هذا الموضوع»، أو «ما من موضوع يمكن أن يحصل على محمول ينافيه»، بدل التعريف بالوجود واللاوجود كما أوردناه.

رأي ليبنتز يكاد يكون الحق من جهة اشتراك العقل والتجربة في إدراك المبادئ لولا أن المبادئ عنده غريزية في النفس وأن التجربة ذاتية، لا موضوعية. أيْ إنها جملة الصور الجزئية التي تظهر في الذهن، لا جملة الموجودات المدركة بالحواس، وأن التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الأشياء سببه سبق التناسق من لدن الله؛ إذ لا تفاعل بين المونادات، بل تقابل بين حوادثها، ويبقى الفكر محصورًا في نفسه. بَيْدَ أنّ ليبنتز يعتقد بموضوعية الأحكام بحيث يكون الحق والباطل في العقل حقًّا وباطلاً في الوجود أيضًا، بينما يرى كنط أن الوجود خارج متناول الفكر فلا يجوز الحديث عنه والحكم عليه، وأن كل ما يجوز للفكر هو أن يعرف نفسه وحسب، وبذلك يَرُد كنط الوجود العيني إلى الوجود الذهني على ما بينهما من تعارض: فالوجود العيني موجود بالفعل أو ممكن الوجود، والوجود الذهني موجود في الذهن فقط، غير موجود في الخارج ولا ممكن الوجود؛ فإما أن العقل يعقل المبادئ إذ يطبقها، وحينئذ فلا حاجة لجعلها سابقة على التجربة، وإما أنه لا يعقلها،

وحينئذ فلا يسوغ له تطبيقها. وقد نقول إن المبادئ غريزية، لكن بمعنى أنها تُعلم بغاية السهولة والسرعة حالما تُعلم حدودها، مثل علمنا بأن الكل أعظم من الجزء، أو أن الجزء أصغر من الكل، أو علمنا بالطرفين. فبدقيق العبارة الغريزي في العقل ليس المبادئ، بل المَلَكة التي يدرك بها العقل المبادئ ويطبقها على الوجود، أما حدودها فمستفادة من التجربة ظاهرة أو باطنة.

الفصل الرابع

أقسام الوجود

(1) تعدادها

بعد لواحق الوجود ومبادئه تأتي بضعة أمور عامة على أعظم جانب من الأهمية لذاتها ولِما يترتب عليها من أثر في سائر المسائل الفلسفية. ونحن نحصرها في خمسة أقسام، هي: الفعل والقوة، الجوهر والعرَض، الماهية والوجود، العلة والمعلول، الغاية والوسيلة.[1] ونسميها بأقسام الوجود؛ لأن منها ما يتحقق في بعض الموجودات دون بعض، أو في بعض الموجودات تارة وفي بعض آخر تارة أخرى على التوالي: فمن الموجودات ما هو بالفعل من وجه أو وجوه ثم يعود إلى القوة، ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجوه ثم يخرج إلى الفعل، ومنها

(1) «ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال: مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولاً، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وإلى القديم والحادث، والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر، والكلي والجزئي والتام والناقص، والواحد والكثير، والواجب والممكن؛ فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه» (الغزالي: معيار العلم، ص 211). «كون الشيء جوهرًا وعرَضًا هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الوجود بما هو موجود» (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص 759). «الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة والفعل» ص 1104. «الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل في كل واحد من أجناس المقولات» ص 1439.

جواهـر، ومنهـا أعـراض. والموجـودات المتحققـة ماهيـات مـع وجـود، بينـما الممكنـات ماهيـات وحسـب، ثـم يحصـل الوجود لمـا يتحقـق منهـا. والموجودات متفاعلـة: فمنهـا علـل، ومنهـا معلـولات. وهــي مترتبـة: فمنهـا غايـات، ومنهـا وسـائل. فهـذه الأمـور عامـة في عمـوم الوجـود، وليـس بعـد مـن «لواحـق الوجـود بمـا هـو موجـود إلا مـا كان مشـتركًا لجميـع الأجنـاس الموجـودة».[1] هـذا فضـلاً عـن أن اللـه ينفـرد عـن سـائر الموجـودات بأنـه فعـل محـض لا تخالطـه قـوة، وجوهـر لا تحـل فيـه أعـراض، ووجـود لا تحـده ماهيـة، وعلـة قصـوى لا معلـول بحـال، وغايـة أخـيرة لا وسـيلة عـلى الإطـلاق، فهـا نحـن أولاء نشرحهـا حتـى تتضـح مـن جميـع نواحيهـا.

(2) الفعل والقوة

أمـا الفعـل فأمـره ظاهـر حتـى ليـس يمكـن تعريفـه لبسـاطته وظهـوره؛ فإنـه مـن المعـاني الأوائـل المعلومـة بداهـةً. وأصـل اللفـظ قولـه عـن حـدث العمـل أو فعـل العمـل. ولمـا كان الفعـل كـمالاً مـا، فقـد أطلـق اللفـظ أيضًـا عـلى كـمال الفعـل أو تمامـه بعـد الحركـة التـي هـي فعـل غـير تـام لا يوجـد إلا بالتدريـج. والقـول بالتغير الدائـم أو التطـور الخالـق، كـما يقـول هرقليطـس وهجـل وبرجسـون، لا ينـافي الفعـل: فـما دام هنـاك تغـير أو خلـق فهـذا يعنـي أن هنـاك انتقـالاً مـن شيء إلى شيء، أو مـن حـال لـشيء إلى حـال آخـر، أيْ إن هنـاك فـوارق، والفعـل لازم قبـل حـدوث الفـارق ولأجـل حدوثـه. ويطلـق اسـم الفعـل بطريـق التناسـب، كـما يطلـق اسـم الوجـود نفسـه وأسـماء لواحقـه؛ لأنـه متبايـن بتبايـن الموجـودات وأفعالـه، ولـه مـع ذلـك وحـدة نسـبية كالوحـدة التـي لاسـم الوجـود وأسـماء لواحقـه.

---

(1) ابن رشد: المصدر السابق، ص 338.

وأما القوة فأمرها خفي يقتضي إمعان النظر، وقد أنكرها بعض الفلاسفة وغلط فيها آخرون. الأصل في استكشاف القوة والتمييز بينها وبين الفعل هو التغير الذي تظهرنا عليه التجربة ظاهرة وباطنة؛ فإننا إذ نرى الأشياء تتغير فتوجد بعد لاوجود، أو يوجد لها حال لم يكن لها، نميز بين ما حدث بالفعل وما لم يحدث ويمكن أن يحدث.

فإذا رأينا مثلاً حبة قمح تُزرع فتنبت حبوبًا مثلها، خطر لنا حتمًا أن الحبوب النابتة إنّما نبتت بقوة ما في الحبوب المزروعة، وأنه ليس لحبة فول قوة على إنبات قمح، ولكن لها قوة على إنبات فول، وأنه ليس لقطعة حديد أو خشب أو طباشير قوة على إنبات شيء. وإذا رأينا إنسانًا ما يقرأ ويكتب، ويترك القراءة والكتابة ويعود إليهما متى شاء؛ أدركنا أن له قوة عليهما لم تكن له قبل تعلمهما، وليست لغيره ممن لا يزالون أميين.

وهذه خطوة أولى لتعرف القوة بما هي، أو لتعرف وجودها على الأقل.

ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى لنعرفها بما ليست هي، فنقول: أولاً تبعًا لما تقدم إنها ليست مجرد الإمكان المنطقي لما لا يتضمن تناقضًا، فإذا قلنا إن القوة وجود غير متحقق وممكن التحقق، أردنا أنها شيء ما في طبيعة الموجود المتغير زائد على مجرد الإمكان وأقرب منه إلى التحقق. ثانيًا: ليست القوة هي الفعل كما يذهب إليه منكروها، فقد وُجد بين الفلاسفة القدماء من ادعوا أن القوة لا توجد إلا متى وُجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني.[1] ويكاد يجمع الفلاسفة المحدثون على إنكار القوة كذلك: فديكارت اعتبر الأجسام امتدادًا وحسب، وعلل فعلها بحركة من خارج دون حاجة إلى قوى فيها، واعتبر النفس جامعة

(1) أرسطو: ما بعد الطبيعة، م 9 ف3. انظر تلخيصنا لردوده في «ف ي» 176.

للأفعال الوجدانية وفاعلة على الدوام دون حاجة إلى قوى، وهو ينبه على أن «الفكر عين الجوهر المفكر أو النفس، وأن الامتداد عين الجوهر الممتد أو الجسم»،[1] وأن القوة العارفة ما هي إلا قوة واحدة بعينها تسمى بسبب تعدد وظائفها: عقلاً خالصًا أو مخيلة أو ذاكرة أو بصرًا أو سمعًا».. إلخ، كل ما في الأمر «أسماء نلتزم التمايز بينها،[2] لا أشياء موجودة حقًا». وهذا ما يدعيه لوك، فهو أيضًا ينبه على «أن القوى تجريدات، لا موجودات متمايزة». وأننا لا نشعر بالقدرة إلا حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا؛ إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق.[3]

ثالثًا: ليست القوة فعلاً كامنًا كما صوره ليبنتز فقد قال: إن من الأفعال التام الظاهر، ومنها الناقص الكامن، ولا حاجة إلى القوة التي ليست بفعل، إنّما القوة توتر متجه إلى الفعل بذاته ومعطل أو معوق، مثله مثل مشدود إلى جسم ثقيل أو قوس مشدودة، فلا يُفعل بتحريك محرك مغاير كما هو حال الجسم في رأي أرسطو وديكارت، بل بتوتره وتلقائيته التي تجعل منه وسطًا بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو.

والأدلة على نفينا هذه الآراء واضحة لأقل تدبر حتى لنعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلاسفة، إلا أن يكونوا قد انساقوا إليها بموجب مبدأ خاطئ قبلوه فلزمتهم نتائجه.

والمبدأ الخاطئ هنا أن العقل لا يقبل إلا المعاني الجلية المتميزة كالمعاني

(1) كتاب «مبادئ الفلسفة». م 1 فقرة 69.

(2) كتاب «قواعد تدبير العقل» فقرة 79.

(3) كتاب «محاولة في الفهم الإنساني»، م2 ف21 فقرة 6، وكتابنا «ف ح» 4 ص 139.

الرياضيــة، والقــوة غامضــة محجوبــة عــن الحــس والعقــل، إذن فهــي غــير مقبولــة، ويجــب أن تفــسر بطريقــة مــا. ولكــن الطــرق التــي ابتُدعــت لا تفــسر شــيئًا، فالــرأي الأول يــترك الموجــودات وأفعالهــا لمطلــق الإمــكان، أيْ للفــوضى والمصادفــة؛ فــإن مطلــق الإمــكان يتنــاول إمكانــات لا تحــصى. والواقــع أن لــكل موجــود إمكانــات معينــة محــدودة، حتــى إمكانــات الحريــة، فليــس في مقــدور الحريــة الإنســانية أن تغــير طبيعــة الإنســان أو طبائــع الأشــياء، ولا أن تفعــل كل مــا نريــده أو نتمنــاه، فــإذا كانــت إمكانــات كل موجــود معينــة محــدودة، كان هــذا دليــلاً عــلى أن كل موجــود إنّمــا يفعــل (أو ينفعــل) بقــوى فيــه معينــة محــدودة.

والــرأي الثــاني يقبــل الفعــل دون شرطــه فيجعــل الفعــل مســتحيلاً، وذلــك بــأن اكتســاب فــن مــن الفنــون أو علــم مــن العلــوم يقتــضي قــوة لــه، فإننــا إذا رســمنا حــروف الهجــاء أو أرقــام الأعــداد ونطقنــا بهــا أمــام طفــل وقــرد، تعلمهــا الطفــل ولم يتعلمهــا القــرد مهــما كررنــا المحاولــة. وإن اســتئناف مزاولــة الفــن أو العلــم المكتســب يقتــضي بقــاء القــوة عليــه وبقــاء المكتســب منــه، بينــما المزاولة والاكتســاب واســتئناف المزاولــة أمــور ممتنعــة عــلى فائــدة القــوة؛ كالقــرد في المثــال الســابق، وعــلى الحاصــل عــلى القــوة دون اكتســاب؛ كالأمــي الــذي لا يقــرأ ولا يكتــب. ولــو تأمــل أصحــاب هــذا الــرأي لوجــدوا أن مــا لا قــوة لــه فهــو لا يفعــل، اللهــم إلا بتحريــك خارجــي، وهــذا التحريــك في مذهبهــم المنكِــر للقوة والكيفيــة هــو نقلــه، أيْ تحريــك مــادي آلي، فكيــف وأيــن تبــدأ الحركــة؟ وكيــف نــدرك معنــى مــن المعــاني حــين يصــل إلى ســمعنا ذبذبــة ماديــة إلا أن نكــون قــد حفظنــا العلاقــة بــين هــذه الذبذبــة وبــين المعنــى، فكانــت لنــا قــوة عــلى هــذا الحفــظ وعــلى استئناف الإدراك؟ وكيــف يحــدث المــاء مثــلاً حدوثًــا مطــردًا بتفاعــل الأكســجين والهيدروجــين إذا كان هــذا التفاعــل حركــة آليــة صرفًــا ولم يكــن في كل مــن العنصريــن قــوة مرتبــة إلى قــوة الآخــر متجهــة إلى هــذا التركيب،

معينة بمقدار بحيث لو زاد المقداران المتفاعلان على المقدار المعين بقي الزائد خارج التركيب. وليست تقتضي المادة لذاتها أو الحركة لذاتها تركيبًا معينًا ولا مقدارًا معينًا؟ والعلوم الطبيعية حافلة بأمثلة من هذا القبيل ومن الإسراف، بل من التناقض الصريح إرجاع أفعال متباينة إلى مصدر واحد بالذات تفاديًا من قبول القوة، كما صنع ديكارت، والمنطق يقضي بإرجاع كل منها إلى مصدر خاص.

والرأي الثالث ابتدعه ليبنتز لكي يوفق بين التجربة التي ترينا أشياء وأفعالاً تكون بعد أن لم تكن، وبين مذهبه العقلي المطلق القاضي بالتصور الجلي المتميز ليس غير، فاستبعد القوة كوسط بين الوجود الظاهر وبين مطلق اللاوجود، أو التي هي وجود غير معين ومِنْ ثَمَّة غير متصور طالما لم تتعين بالفعل. واستعاض عنها بفعل ناقص يتجه إلى التمام، أو وجود كامن يتجه إلى الظهور، فيكون وسطًا ممكن التصور. ولكن هل نستطيع أن نتصور أفعالنا جميعًا كامنة فينا منذ ميلادنا وتظهر بالتوالي؟ وهل نقول إن الكائن عن آخر كان فيه على هيئة مصغرة؟ وهل كانت الحبوب النابتة موجودة في الحبة المزروعة بعددها ومقوماتها لكن في كمية متضائلة؟ هل كان العلم كامنًا في الطفل قبل أن نعلمه إياه؟ إذا سايرنا أفلاطون وأجبنا بالإيجاب، بقي أن النفس في مذهب أفلاطون تعلمت في حياة سابقة بكل معنى التعلم، فكانت بالقوة إليه وإلى مزاولة العلم بعد ذلك؛ إذ إن الفكر الكامن شيء ومزاولته شيء آخر.

نتقدم خطوة أخرى في تعريف القوة بالنظر في أنواعها؛ فإنها تنقسم إلى فعلية وانفعالية، وإلى طبيعة ونطقية، وإلى قريبة وبعيدة. القوة الفعلية أو الفاعلية هي قدرة الموجود على إحداث تغيير في موجود آخر، أو في نفسه بما هو آخر، أيْ بما هو حاصل على قوة انفعالية إلى جانب قوته الفعلية: كالطبيب

الذي يداوي نفسه، فإنه يفعل ذلك بعلمه الطبي الذي هو قوته الفعلية، فيؤثر في مرضه الذي هو آخر بالنسبة إليها ويقبل الدواء. وبعبارة أخرى: إن الموجود الذي يغير ما بنفسه هو مغير ومتغير من وجهتين متمايزتين لا من جهة واحدة. والقوة الانفعالية أو المنفعلة هي قدرة في الموجود على قبول فعل موجود آخر، أو فعل منه هو بما هو آخر، وذلك كالداء بالنسبة إلى المداوي وإلى الدواء في المثال السابق، أو كعقل الطفل بالنسبة إلى المعلم والمتعلم.

والقوة الطبيعية هي التي في طبيعة الموجود، سواء أكان فاعلاً أم منفعلاً، وهي محدودة نحو شيء واحد أو وظيفة واحدة: كالنار تسخن، أو العقل يعقل، أو المخيلة تتخيل. والقوة النطقية أو العقلية هي التي في النفس الناطقة بما هي ناطقة، وتتناول العلوم والفنون، وليست محدودة نحو طرف واحد، بل قد تفعل طرفًا أو الآخر بحسب الاختيار: فعلم الطب يشتمل على معرفة الصحة والمرض، فهو في النفس قوة الصحة والمرض جميعًا، ولو أن معرفة أحد الضدين هي المقصودة فيه بالذات، ومعرفة الضد الآخر بالعرَض، فهو يعلم الصحة لكي يحدثها ويصونها، ويعلم المرض ليزيله لا ليحدثه، والإرادة تجرح أحد الضدين. وعلم الأخلاق يشتمل على معرفة الخير والشر، فهو في النفس قوة الاثنين، إلا أن المقصود فيه فعل الخير واجتناب الشر، وقد ترجح الإرادة فعل الشر.

والقوة القريبة هي المهيأة كل التهيؤ للخروج إلى الفعل حالما تفعل علتها أو يُرفع المانع لها، وهي القوة في الحقيقة. أما القوة البعيدة فهي التي لا تخرج إلى الفعل إلا بعد مرورها بالمراحل التي تفصل بينها وبين التهيؤ الأخير، فإذا قلنا إن الكائن الحي هو بالقوة في العناصر الكيميائية، أو إن هذا الطفل فيلسوف أو شاعر بالقوة؛ فإننا نقول ذلك بضرب من التجوز يعود إلى الإمكان المنطقي، وقد بيّنا أنه ليس أيّ شيء كان هو بالقوة أيّ شيء كان.

في ضوء هذه الإيضاحات نفهم تعريف ابن سينا للقوة بأنها: «ما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال».[1] وتعريف ابن رشد بأنها: «الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل».[2] فالعبارتان تعرّفان القوة، لا في ذاتها، وهي غير مدركة بما هي كذلك، بل الفعل، وهي إنّما تعترف به؛ إذ إنها نسبة إليه، أيْ كافية له، أو قدرة عليه واستطاعة له. والعبارتان تثبتان القوة على أنها وجود حقيقي وإن لم تكن فعلاً. وقول ابن سينا: «ما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال» يضارع قول ابن رشد «الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه» لا مجرد الإمكان أو القوة البعيدة، بل الاستعداد الوجودي الذي بدونه لا يجوز من الشيء فعل أو انفعال. فأصل اللفظ الدلالة على ما ليس موجودًا بالفعل لكنه يقدر أن يوجد أو يقوى على الوجود بالفعل. فلا ينبغي أن يصدنا خفاء القوة في ذاتها عن وضعها في الوجود كقسيمة للفعل، من حيث إنها نسبة حقيقية إلى الفعل لولاها لا يوجد الفعل، وإنها كالفعل تقال بطريق التناسب لتباينها بتباين الموجودات وأفعالها، مع الوحدة الدال عليها اسمها والمعرفة هاهنا.

ففي المسألة ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بالقوة وحسب، كما نراه عند هرقليطس وهجل وبرجسون، فيتصور الوجود غير معقول وصيرورة صرف. ومذهب يؤمن بالفعل وحسب، فيجمع الكل في واحد، ويعتبر الصيرورة وهْمًا، كما نرى عند بارمنيدس، أو شبه وهْم، كما نرى عند سبينوزا. قال بارمنيدس: «الوجود موجود، فلا يحدث عنه وجود»، ظانًّا أن الوجود هو بالفعل حتمًا، وأنه متجانس على ما يشبه أنه يبدو في ذهننا، فلا كثرة ولا صيرورة، غير عارف أن الوجود قد يكون أيضًا بالقوة، أو أن القوة نوع من

(1) النجاة، ص 348.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 41.

الوجـود، وأن الصـيرورة خروجهـا إلى الفعـل، وغـير عـارف أن وحـدة معنـى الوجـود في الذهـن هـي ثمـرة تجريـد عقـلي مـن موجـودات متعـددة يقـال عليهـا بالتشـكيك لتغايرهـا، فالكـثرة ممكنـة، وهـي الأصـل الـذي يواجهنـا بـادئ ذي بـدء. أمـا سـبينوزا فقـد قبـل الكـثرة، لكـن عـلى أنهـا كـثرة صفـات وأحـوال لجوهـر كلي واحـد، وقَبِـل الصـيرورة، لكـن عـلى أنهـا صـيرورة آليـة تتدافـع فيهـا الأحـوال أيْ الجزئيـات، ويفعـل كل منهـا بمـا يتلقـى مـن دفـع لا بقـوة مركـوزة فيـه. وهـذا نـوع مـن التوسـط بـين بارمنيـدس وهرقليطـس، مـع ميـل إلى الأول أشـد، مـن حيـث إن الأصـل عنـده أيضًـا الوحـدة والثبـات، وإنـه لا يبقـى معهـما للكـثرة والصـيرورة إلا ظـل مـن وجـود مسـتند عـلى الجوهـر الأوحـد.

الوسـط الحـق هـو المذهـب الثالـث: مذهـب أرسـطو؛ يجمـع بـين القـوة والفعـل، ويـرى أن القـوة، وإن كانـت غـير معقولـة في ذاتهـا، فهـي معقولـة بالقيـاس إلى الـذي يخـرج إليـه؛ فـإن الفعـل كـمال القـوة ومـن أجلـه وُجـدت، وهـو محققهـا، فـما مـن متغـير إلا ولـه مغـير، أو مـا مـن متحـرك إلا ولـه محـرك، وعـلى ذلـك يخطـئ الذيـن يفسـرون الكـون بتطـور المـادة، واضعـين في الأصـل القـوة والاختـلاط زمنًـا غـير متنـاهٍ. ولـو صـح زعمهـم لَـما أمكـن أن تخـرج الأشـياء مـن القـوة إلى الفعـل، ومـن الاختـلاط إلى النظـام. وبفضـل هـذه البديهيـات يتفـق العقـل مـع الوجـود، ويصعـد إلى فاعـل أول.

(3) الجوهر والعرض

مـن الموجـودات مـا هـو منفصـل عـمّا سـواه، قائـم بـذات متقـوم في ذاتـه، مُعـيّن تعيينًـا أوليًـا بماهيـة باقيـة ما بقـي هو، مثلما نـرى في زيد هذا أنه إنسـان. ومنهـا مـا هـو حـال في المتقـوم في ذاته، معـين له تعيينًـا ثانويًا يجعل منه شـخصًا مشـارًا إليـه، كالمقـدار واللـون وسـائر ما ينضاف عـلى الماهية في الأشـخاص. وهذا

التعيين الثانوي قد يكون «مفارقًا» زائلاً، وهو في الغالب كذلك. وقد يكون «لازمًا» ثابتًا، كالبياض في ققنس العالم القديم، أو السواد في ققنس العالم الجديد (10ج)، دون أن يمنع لزومه وثباته من اعتباره ثانويًا متمايزًا من الماهية جائز المفارقة.

فالموجود الذي من النوع الأول محل وموضوع للذي من النوع الثاني، وليس هو في محل أو موضوع. وظاهر أن المتقوم في ذاته المقوم لغيره أشرف من هذا المتقوم به. وبهذا الاعتبار اصطلح في العربية على تسمية المتقوم في ذاته «جوهرًا» وعلى تسمية المتقوم في غيره «عرَضًا». قال الغزالي: «الجوهر اسم وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي، ونقله المتكلم (صاحب علم الكلام) إلى معنى هو أحد أقسام الموجودات».[1]

وقال ابن رشد: «هذا الاسم عند المتفلسفين منقول من الجوهر عند الجمهور، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنّما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضًا مقولة الجوهر أشرف المقولات، سميت جوهرًا».[2] واصطلح على اسم العرض للدلالة على ما يعرض للجوهر، أو «أنه منقول مما يدل به عند الجمهور، وهو الشيء السريع الزوال».[3] وهكذا ندرك مبدأ الجوهرية على أنه تعيين لمبدأ الذاتية: «الموجود واحد بعينه تحت أحواله المتعددة المتغيرة». ومن هذه الوجهة لا يخرج الموجود عن هذين القسمين، فإنه إما جوهر وإما عرَض.

للجوهر إذن تعريفان، فهو: الموجود المتقوم في ذاته، وهو موضوع

(1) معيار العلم، ص 51.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة ص 7.

(3) الموضع السابق.

الأعـراض أيْ محلهـا وحاملهـا، الأول بمثابـة الحـد، والثـاني بمثابـة الاسـم. فـالأول مفضـل، وقـول: «المتقـوم في ذاتـه» خـير مـن قـول: «الموجـود لا في موضـوع»، عـلى كـثرة ورود هـذا التعبـير عـن ابـن سـينا وابـن رشـد، وبيانـه بـأن الجوهـر «يقـال لـكل موجـود لذاتـه لا يحتـاج في الوجـود إلى ذات أخـرى تقارنهـا حتـى يقـوم بالفعـل».(1)

أجـل، إن القولـين يرجعـان إلى واحـد، فالمتقـوم في ذاتـه هـو الموجـود لا في موضـوع، غـير أنـه يَجمُـل صـوغ التعريـف في صـورة موجبـة كلـما أمكـن ذلـك لما هـو معلـوم مـن أن التعريـف السـالب يقـول مـا ليـس الـشيء هـو ويـدع ماهيتـه خافيـة، بينـما التعريـف الموجـب يقـول مـا الـشيء هـو ويـؤدي إلى الذهـن معنـى ثبوتيًـا ربمـا لا يؤديـه السـلب إلا بـشيء مـن العنـاء، فالإيجـاب متقـدم عـلى السـلب. ثـم إن قبـول الأعراض ليـس شرطًـا للجوهرية بإطـلاق، هو وظيفـة ثانويـة للجواهـر الحادثـة، ويخـرج منـه اللـه الـذي هـو جوهـر محـض غـير قابـل لعـرض ما، عـلى حـين أن التعريف الأول شـامل ينطق عـلى كل جوهر.

أمـا العـرض فتعريفـه مقابـل للتعريـف الثـاني للجوهـر، فإنـه «ماهيـة موجـودة في آخـر وجودهـا في موضـوع أو محـل»، فهـو «وجـود مقبـول لا غـير» (النجـاة 204). فينبغـي أن يفهـم حلولـه في موضـوع بمعنـى اتحـاده بـه وتقوّمـه فيـه، لا كحلـول الجـزء في الكل، أو الجسـم في المـكان، أو المعلـول في العلة! فليس للعـرض مـن حقيقـة إلا بالجوهـر: كالشـكل واللـون والحركـة فإنهـا لا توجـد إلا في موضـوع، وسـنزيد هـذا بيانًـا فيـما يـلي. ولنـزد الآن في بيـان معنـى الجوهـر بإيـراد الاختـلاف في اسـتعمال اللفـظ، فنقـول: كان أفلاطـون يـرى أن المثـل هـي الموجـودات الحقـة، وأن الأجسـام الطبيعية أشـباح لها، فثبت عنـده أن المثل هي الحقيقـة باسـم الجوهـر، وأن الجزئيـات إن أطلـق عليهـا هـذا الاسـم فبالتبعيـة

---

(1) ابن سينا: رسالة الحدود.

وبصفـة ثانويـة، قـال: «لا تُسَـمِّ المـاء المحسـوس مـاءً، وإنمـا قـل إنـه شيء شـبيه بالمـاء». وافـترق عنـه أرسـطو؛ إذ ثبـت لديـه أن المثـل لمـا كانـت كليـات فيسـتحيل أن يحصـل لهـا وجـود، وأن الموجـود حقًّا هـي الجزئيات، سـواء أكانت ماديـة محسوسـة أو روحيـة معقولـة: كالنفـوس الإنسـانية والعقـول العلويـة، فـكان يسـميها جميعًـا جواهـر أُوَل، ويسـمي المعـاني الكليـة الماثلـة في عقلنـا جواهـر ثـواني، وينبـه عـلى أن اسـم الجوهـر إنّمـا يطلـق عـلى الجواهـر الأول والجواهـر الثـواني لا بالتواطـؤ بـل بطريـق التناسـب مـن حيـث إن قـوام الجـزئي هـو بذاتـه لا بالـكلي، وقـوام الـكلي هـو بالجـزئي، فالجـزئي أولي بالجوهريـة.

وإذا تأملنـا في هذيـن النوعـين مـن الجوهـر وجدنـا أن الجوهـر الأول هـو ما ليـس في موضـوع ولا يُحمَـل عـلى موضـوع، كزيـد مثـلاً. بينـما الجوهـر الثـاني وإن كان ليـس في موضـوع فهـو يحمـل عـلى موضـوع، كإنسـان في قولنـا: «زيـد إنسـان».

والفلاسـفة الإسـلاميون، كابـن سـينا وابـن رشـد ومـن تبعهـما، يعنـون بلفـظ الجوهـر وبصفـة شـاملة «الموجـود لا في موضـوع»، وثانيًـا وبصفـة محـدودة «محـل الأعـراض أو موضوعهـا». والمتكلمـون يخصصونـه بالجوهـر الفـرد المتحيـز الـذي لا ينقسـم، ويسـمون المنقسـم جسـمًا لا جوهـرًا، وبحكـم ذلـك يمتنعـون عـن إطـلاق اسـم الجوهـر (كـما يطلقـه الفلاسـفة) عـلى (اللـه) المبـدأ الأول.[1] وابـن سـينا، بعـد أن عـرف الجوهـر بأنـه الموجـود لا في موضـوع، وينبـه عـلى أن اللفـظ مشـترك، يقول (في رسـالة الحـدود) إن هذا اللفظ: «يقـال بالذات لكل شيء كان، كالإنسان أو كالبياض، وإن كان موجودٌ، وإن كان كالبياض والحرارة والحركـة، فهـو جوهـر». كيـف يكـون ذلـك وهـذه أمثلـة للعـرض؟ كيـف يمكـن الجمـع في مدلـول واحـد بين الإنسـان والبياض؟ وقال ابن رشـد مثـل هذا، وفسره

(1) الغزالي: معيار العلم، ص 193، وتهافت الفلاسفة، ص 10.

كما يلي: «إن هذا إنّما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بالإطلاق، ولم يضع واحد العرض من جهة ما هو عرض جزءًا وجوهرًا، بل من جهة ما ظن أنه معرف ذات الجوهر المشار إليه، فمن رأى أن كليات الشيء هي التي تعرف ماهيته، أو أنها الأبعاد الثلاثة، أو أنها أجزاء لا تتجزأ، أو أنها المادة والصورة، رأوا أنها أحق باسم الجوهر من الشيء المشار إليه، إذا كان من المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واستقصاؤه (أيْ أجزاؤه) ليس بجوهر؛ فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب » .[1]

وفي العصر الحديث نجد ثلاثة تعريفات مشهورة: أولها تعريف ديكارت القائل: إن الجوهر «هو الذي يوجد بحيث لا يفتقر في الوجود إلا لذاته». هذا التعريف مدعاة للبس، فقد يعني: «ما لا يفترق لموضوع أو محل لكي يوجد»، وهذا معنى مقبول. وقد يعني: «ما لا يفترق لشيء آخر كعلة لوجوده»، وهذا معنى يستتبع إما أن الجواهر موجودة بذاتها، ومِنْ ثَمَّة إلهية، أي يستتبع وحدة الوجود، أو أن اسم الجوهر يجب أن يقصر على الله، وحينئذ تكون الموجودات أعراضًا لله، فنقع في وحدة الوجود كذلك. وفعلاً استدرك ديكارت قائلاً: «بدقيق العبارة الله وحده هكذا».[2]

التعريف الثاني هو الذي يؤسس عليه سبينوزا مذهبه في وحدة الوجود، ويفتتح به كتابه «الأخلاق» حيث يقول: «الجوهر هو الشيء الموجود في ذاته والمتصور بذاته، أي الشيء الذي لا يفترق تصوره إلى تصور شيء آخر». وهذا خلط بين الوجود في الذات والوجود بالذات، وخلط بين الوجود في الذات وبالذات وبين المتصور بالذات؛ إذ قد يكون الشيء في ذاته وبذاته ولا يتصوره بذاته بل بواسطة معنى آخر أو معانٍ أُخَر كما يجري لنا في حق الله.

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 7 باختصار.

(2) مبادئ الفلسفة، المقالة الأولى، الفقرة 51، باختصار.

والتعريف الثالث شائع لدى الحسيين وكنط ومن جاء بعده من التصوريين، وهو قولهم: إن «الجوهر فكرة محل أو موضوع ثابت الكيفيات متغيرة». يقولون إنه فكرة أو معنى، فلا يعتقدون بموضوعيته، مع فارق في تفسير أصل هذه الفكرة: الحسيون يفسرونه بأن الذهن يلاحظ توزع الإحساسات في مجموعات وتلازمها فيها، فيعتاد اعتبارها شيئًا واحدًا يدل عليه بلفظ واحد، كالإنسان والفَرَس والشجر، دون أن يدري لتوزيع الإحساسات وتلازمها علة ما، فيقدر له أساسًا ويسميه بالجوهر. فهم يكررون هنا ما يقولونه في سائر المعاني. ويذهب كنط إلى أن المعاني، ومنها معنى الجوهر، أمور لا ينالها الحس، ولكنها غريزية في العقل نستخدمها لتنظيم التجربة، ونستدل عليها برسوم خيالية، والرسم الخيالي للجوهر: «بقاء كمية المادة»، وبتعبير آخر: تلازم الإحساسات كما يقول الحسيون. وهذا يقودنا إلى الفحص عن قيمة معنى الجوهر، فنقول: محال أن يكون الجوهر فكرة ذاتية لا غير كما يدّعون؛ فإن الظواهر موجودة، وشرط الموجود موجود. محال عدم الإقرار بفاعل للفعل ومُظهِر للظاهرة. وإذا كان الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة، أفليس هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل؟ ولكنهم لا يدرون له تعليلاً، وإذا كان الجوهر عبارة عن جملة ظواهر، فأين توجد الظواهر؟ هل هي موجودة بذاتها؟ إنها إذن جواهر، أم هي موجودة في غيرها؟ إن هذه الأغيار إذن جواهر، وإلا تداعينا إلى ما لا نهاية. إنهم يخطئون في تصور الظواهر خطأ ساذجًا للغاية: فإن الحواس تدرك الكيفيات لا قائمة بذاتها، بل متشخصة في موضوع؛ إذ ليس يوجد «بياض» (مجرد)، بل يوجد «أبيض» (مشخص)، أعني حصول البياض للشيء الذي يصير به أبيض. ولذا كان للإحساس مقدار كما يقرره علم النفس، فيبدو اللون ممتدًّا بالغًا ما بلغ صغره، ويبدو الصوت كميًّا؛ بحيث إذا أردنا أن نعبر عن الواقع تعبيرًا صادقًا، لم نقل إن الحواس تدرك اللون والشكل

والصوت والطعم والرائحة والحرارة، وإنما قلنا إنها تدرك المتلون والمتشكل وذا الصوت وذا الطعم وذا الرائحة والحار.. وما إلى ذلك، دون أن تميز أول الأمر العرض من الجوهر، ولكن العقل يميز؛ إذ يرى الشيء باقيًا هو هو في طبيعته بينما الأعراض تتغير، فيعلم أن جوهر الشيء متمايز من أعراضه حقًا.

ويخطئ الظاهريون في تصور العرض إجمالاً؛ فإنهم يتخيلونه كما يرون اللون مثلاً واردًا على الشيء من خارج وملصوقًا به، ويظنون أننا نحن الذين نفترض له موضوعًا أو محلاً خاليًا. والحقيقة أن الجوهر أو الشيء أو الموجود يتكون ويدوم معه أعراضه يظهر بها وفيها، فنعرفه في نوعه وشخصه بها وفيها؛ إذ إنها «ظواهره» وليست حجبًا تخفيه وتخدع عنه. والحقيقة أن العرض صادر عن الجوهر ومقبول فيه صدورًا وقبولاً ذاتيًا، كما نرى الأشياء من جامدة وحية تظهر طبعًا بأعراض خاصة، وحتى حين يكون العرض مقبولاً من خارج، كلون الذي ينتقل من مناخ إلى آخر، أو طعم النبات والحيوان يتغير بتغير الاستنبات والمأكل والبيئة، أو كالعلم يلقنه المعلم، فإن الجوهر يتمثله ويجعله جزءًا من ذاته. فليس حدوث العرض في الجوهر كوقوع لون صناعي على سطح الشيء، ولكنه فعل ذاتي للجوهر.

هذا الذي تحسه الحواس ويعقله العقل، يتأيد ويتضح إلى أبعد حد بالولوج إلى «الأنا» الذي هو الجوهر المدرك بالوجدان: فليس من ينكر أننا نضيف ظواهرنا الوجدانية إلى ذات ثابتة هي «الأنا» حتى في الحالات المسماة بأمراض الشخصية. فالتغيرات النفسية تبدو لنا لا كأنها مطلق ظواهر بل على أنها ظواهرنا نحن تتعاقب مع بقاء شخصيتنا، فندرك الأنا تارة حاسًا وطورًا عاقلاً أو مريدًا أو منفعلاً أو متخيلاً أو متذكرًا. فأعجب للظاهريين يدّعون أنهم لا يقرون إلا بالتجربة ثم يكابرون في شهادة الوجدان هذه:

لِـمَ تكـون شـهادته أقـل صدقًا في إدراك بقـاء الشـخصية منهـا في إدراك تعاقـب الظواهــر؟ إن الشــواهد عــلى بقــاء الشــخصية كثـيرة واضحــة كل الوضــوح: فالعــادة، ســواء أكانــت جســمية أم ذهنيــة، تكتســب بتكــرار الفعــل، ولا يفيــد التكــرار إلا إذا حــدث في ذات بعينهــا، والذكــر والتذكــر يــدلان عــلى أن هنــاك ذاتًـا بعينهـا تسـتعيد المـاضي وتصـل بينـه وبـين الحـاضر، وإلى الذكـر والتذكـر يرجـع تداعـي الصـور الـذي يُعوّلـون عليـه أكـبر التعويـل، كـما يرجـع الشـعور بالتبعيـة. إن الظاهريـة عبـارة عـن إلغـاء الحيـاة الوجدانيـة؛ فـإن هـذه الحيـاة قائمـة عـلى الثبـات والاسـتقرار، ولولاهـما لمـا أمكـن أن توجـد ظواهـر متنوعـة متغـيرة.

ولنـا عـلى الظاهريـين شـاهد مـن أنفسـهم: فقـد حـاروا في تفسـير «الوهـم والجوهــر» كــما يقولــون، فتســاءل ديفيــد هيــوم: إذا كانــت الإحساســات والأفـكار منفصلـة مسـتقلة، فكيـف يمكـن أن يوجـد بينهـا مبـدأ ارتبـاط؟ ثـم قــال: إن هــذه مســألة مســتعصية عــلى فهمــه.

وقــال ســتوارت مــل: إن سلســلة الظواهــر الباطنــة تعــرف ذاتهــا ماضيــة ومسـتقبلة، فنضطـر للاعتقـاد بـأن النفـس أو الأنـا شيء آخـر غـير السلسـلة، فنقـع في تناقـض. فهـم ينكـرون الجواهـر ويجوهـرون الظواهـر، فيجتمـع لهـم جواهــر كثـيرة لأنهــم لم يريــدوا أن يعتقــدوا بجواهــر قليلــة!

(4) الماهية والوجود

الموجــود الحــادث أو المخلــوق، كــما أنّــه مركــب مــن فعــل وقــوة، ومــن جوهــر وعــرض، فهــو مركــب مــن ماهيــة ووجــود. وهــذا التركيــب الأخــير أعمــق وأدق عــلى التصــور. ولــه تاريــخ إن تتبعنــاه وقفنــا على منشــأ النظريــة المقصودة بــه، ومراحــل تكوينهــا، ووجــوه إنكارهــا، فاتضحــت أكــثر مــن اتضاحهــا بالتفســير والتدليــل، أو جــاء التفســير والتدليــل في ســياق العــرض التاريخــي فكانــا أقــرب

تنـاولاً. نقـول إذن: لعـل أفلاطـون أول مـن التفـت إلى النسـبة بـين الوجـود والماهيـة، دون أن يبـين المسـألة لذاتهـا، ودون أن يتبـين مـا يسـتتبعه. ذلـك بـأن الجسـميات عنـده «مشـاركات» في المثـل، فوجودهـا ليـس لهـا بذاتهـا، وإلا لكانـت دائمـة ثابتـة كالمثـل، مـن حيـث إن الماهيـات بمعـزل عـن الزمـان والتغير، والمثـل أنفسـها إن اعتبرناهـا موجـودات مطلقـة بنـاءً عـلى بعـض النصـوص، كان وجودهـا لهـا بذاتهـا غـير متمايـز مـن ماهياتهـا تمايـز وجـود الجسـميات مـن المثـل؛ وإن جعلناهـا مصنوعـة مـن مثـل الخـير بنـاءً عـلى نصـوص أخـرى، رجـع حكمهـا إلى حكـم الجسـميات فوجـد فيهـا ذلـك التمايـز لأن وجودهـا منحـة مـن مثـال الخـير وتحقيـق لماهياتهـا.

والآلهـة المنوعـون مـن الإلـه الصانـع للكـون، وجودهـم متمايز مـن ماهيتهم كذلـك؛ لأنـه وجـود ممنـوح، وفي الإلـه الصانـع للكـون الوجـود ذاتي للماهيـة. هـذه الحـالات مسـتخلصة اجتهـادًا مـن مواقـف أفلاطـون، وهـي تعـود إلى اثنتـين: حالـة الموجـود بذاتـه، وليـس فيـه تمايـز بـين وجـوده وماهيتـه، وحالـة المصنـوع، وفيـه ذلـك التمايـز.

بَيْـدَ أنّ أفلاطـون لم يلتفـت إلى نتيجـة بالغـة الأهميـة، وهـي أنـه إذا كان الثبـات الدائـم موجـودًا بذاتـه، فيتعـين أن تكـون المـادة المتغـيرة موجـودة بغيرهـا، وهـو يعتبرهـا موجـودة بذاتهـا منـذ الأزل، ويعتـبر علامـة تبعيتهـا للإلـه الصانـع أنـه نظمهـا بعـد اضطـراب وفـوضى، لا أنـه خلقهـا أيضًـا. واليونـان عـلى العمـوم لم يعرفـوا فكـرة الخلـق، فالإلـه الصانـع لا يمنـح مطلـق الوجـود، بـل يطبـع في المـادة الموجـودة بذاتهـا أشـباهًا أو أشـباحًا للمثـل.

وقـد تقدمـت المسـألة مـدى فسـيحًا بفضـل أرسـطو؛ إذ كان أول مـن وضعها وضعًـا صريحًـا، وأول مـن ميـز بين الوجـود والماهيـة، ولكن في الذهـن وفي المنهج العلمـي فقـط، ثـم انسـاق إلى عـين النتائـج لاتفاقـه مـع أسـتاذه في غيبـة فكـرة

الخلق وفيما تستتبعه هذه الغيبة من إثبات أزلية العالم. فمن الناحية التمييز بين الماهية والوجود، يجعل منهما مطلبين مختلفين للعلم: مطلب «ما»؛ أيْ: ما الشيء الذي هو موضوع العلم، ومطلب «هل»؛ أيْ: هل الموضوع موجود؟ ويعلن أن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية، وأننا ندرك ما الإنسان أو ما المثلث، دون حاجة إلى إدراك وجودهما بالفعل. وينبه على أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يقدم على تعريف الموضوع، أيْ على العلم بماهيته إذا كان الموضوع غير موجود، كالغول أو العنقاء، لم يبقَ هناك من معنى لتعريفه، أو جاء التعريف منصبًا على الاسم فقط كما نعينه تعيينًا عرفيًّا، لا على شيء موجود أو ممكن الوجود.

هذا إذن تمييز حاسم،[1] بَيْدَ أنّه لا يعدد الوجهة المنطقية.

فإذا ما قبلنا على الوجهة الميتافيزيقية أو الوجودية، ألفينا أرسطو يوحد بين الماهية والوجود في وجود جميع مراتب الموجودات، وهذه المراتب عنده ثلاث: المرتبة العليا تشمل الآلهة محركي الأفلاك، وهؤلاء عقول مفارقة للمادة أيْ أرواح بسيطة بريئة من كل تركيب، فهم موجودون بذواتهم أزلاً أبدًا، فلا تمايز فيهم بين ماهيتهم ووجودهم.

والمرتبة التالية تضم الأفلاك، وهذه مركبة من نفس ناطقة ومن الجرم الذي نراه: النفس الناطقة روحية، وحكمها حكم المحركين، وجرم الفلك عنصر واحد هو الأثير لا يكون ولا يفسد، فهو ثابت، أزلاً أبدًا، إذن فالأفلاك موجودة بذاتها، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود.

هل نجد هذا التمايز في المرتبة الأخيرة المحتوية على الأجسام الكائنة الفاسدة تحت فلك القمر، وهي مركبة من صورة ومادة وأعراض، ومنحلة

(1) كتاب التحليلات الثانية: م2 ف1، وكتاب ما بعد الطبيعة: م7 ف5 وف6.

من هذا التركيب بعد وقت، فيبدو أن الوجود فيها متمايز من الماهية؟ لكن لا، فإنها كانت موجودة بأنواعها منذ الأزل، لم يخلق هذه الأنواع خالق ولم يصنعها صانع، بل يتكون أفرادها بتأثير الحركات السماوية والأرضية: المادة غير متكونة ولا مندثرة، إذن فهي موجودة بذاتها، والصورة «مطوية في قوة المادة» متى ظهرت كانت منبع وجود، وكان اتحادها بالمادة اتحاد فعل بقوة، وكانت هذه الأجسام كأنها موجودة بذاتها من جراء أن العنصرين المركبة منهما موجودان بذاتهما، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود، على حين أنه يمكن إثبات هذا التمايز تبعًا لفلسفة أفلاطون بالرغم من قيام المادة بذاتها، وذلك لوجود الصور عن المثل، أو عن صنع الإله الصانع طبقًا للمثل، وقد أبطل أرسطو وجود المثل فأبطل تبعية الأجسام التي تحت فلك القمر، أو هو لم يدَع لها سوى تبعية للحركات السماوية والأرضية تخرج بها من القوة إلى الفعل، أو تتطور بها.

هل نقول إن تمايزًا بين الماهية والوجود يظهر في الصورة العرضية من حيث إنها طارئة على الجوهر مفارقة له أو قابلة للمفارقة؟ كلا، فإن اتحادها بالجوهر كاتحاد الصورة الجوهرية بالمادة، فيظل الجوهر واحدًا تمام الوحدة، وإن تمايز العرض من الجوهر ففي الذهن فقط لا في الوجود الواقعي.

ومنذ القرن الثاني للميلاد حمل المفكرون المسيحيون على مقدمات الفلاسفة اليونان ونتائجها. فقد قرأوا في مفتتح سفر التكوين الذي هو مفتتح التوراة: «في بدء خلق الله السماوات والأرض»، فعرفوا أن الله خالق الأشياء، أي موجِدها مادةً وصورةً، وموجِدها بعد أن لم تكن موجودة. وقرأوا في سفر الخروج (الفصل الثالث، الآية ١٤) أن موسى التمس من الله أن يفصح له عن اسمه كي يبلغه إلى بني إسرائيل فقال الله: «أنا الموجود، كذا قل لبني إسرائيل: الموجود أرسلني إليكم». وقرأوا في سفر ملاخي (الفصل

الثالث، الآية ٦): قال رب الجنود (السموية): «أنا هو الرب ولا أتغير». وقرأوا في آيات أخرى كثيرة عن الله وصفاته، فعلموا أن الله واحد ليس غير، وأنه هو الموجود الوحيد القيوم الذي وجدوه بذاته، وما عداه فوجوده به، وأنه ثابت لا يطرأ عليه تحول، وما عداه هو الذي يعتريه التحول، فكان الثبات أخص صفات الله في نظرهم، وكانت الصيرورة أخص صفة للمخلوقات. ولقد ألحوا في تأييد هذه المعاني وفي نقد الآراء اليونانية، وكان القديس أوغسطين (430 - 354) أبرعهم تأييدًا وأشدهم نقدًا.

وجاء بويس (525 - 470) فتعمق المسألة لتحديد وجه التمايز بين الله والمخلوقات، فرآه في بساطة الله وتركيب المخلوقات، وبيّن ذلك تَبيُّنًا غدا معه هذا التمايز مرعيًا في علم اللاهوت من بعده، قال: «الجوهر الإلهي صورة من مادة، ومِنْ ثَمَّة هو واحد (غير مركب في ذاته)، وهو ما هو أيْ عين ماهيته، وسائر الموجودات ليست هي ما هي أيْ عين ماهيتها؛ لأنها مركبة، كتركيب الإنسان مثلاً من نفس وجسم، فليس الإنسان أحد هذين الجزأين دون الآخر، إذن فمن وجه ليس هو ما هو». في هذا النص الملخص لرأيه لا يظهر أن الوجود مقصود كجزء من مركب، وإنما المقصود الماهية المركبة في ذاتها المتمايزة (باعتبارها ماهية تامة) من أيّ جزء من أجزائها. فقوله: إن الجوهر المخلوق ليس هو ما هو، يعني أنه لا يتوحد مع الصورة التي تجعله ما هو، وأنه معروض لأعراض تزيد في تركيبه، وليس الوجود مذكورًا بين هذه الأعراض. والوحدة التي يثبتها الله هي توحد الجوهر الإلهي مع الصورة أو الماهية الإلهية. والتمايز الذي يضعه في المخلوق تمايز بين الجوهر والصورة.

ثم كانت للمفكرين الإسلاميين جولات في هذا المضمار، فقد قرأوا أيضًا أن الله خالق وأنه هو القيوم. ففهم المتكلمون منهم أن العالم حادث أُوجد بعد عدم، واستنتج فريق منهم أن وجود المخلوق غير ماهيته؛ قالوا:

«إن وجود السواد زائد على كونه سوادًا، وإنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود، وإن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودًا».[1] وفهم الفلاسفة منهم أن الخلق لا يستلزم أزلية العالم، وأزلية العالم لا تغني عن علة أزلية؛ إذ إنه ممكن، وإن الوجود الممكن علة لا محالة. فقال ابن سينا: كل وجود فإما واجب وإما ممكن، ووجود كل ممكن الوجود هو من غيره، وليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية، بل إن الممكنات تنتهي إلى علة واجبة الوجود؛ فوجود الممكن في الأعيان أو في الأذهان معنى مضاف إلى حقيقته.[2] وقد غلا ابن سينا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الموجود الممكن عرضًا للماهية.

وقد عارض ابن رشد هذه النظرية معارضة شديدة. إنه لم يُعْنَ بمعالجة المسألة بأطرافها دفعة واحدة، ولكنه عرض لها كلما سنحت له الفرصة، وفي كل مرة يعنف صاحبها تعنيفًا أليمًا. قال: «العدم ليس فيه إمكان أصلا».[3] فاستبعد تلك الفكرة الغريبة التي خطرت لبعض المتكلمين من أن للممكن والمعدوم ضربًا من الوجود هو وسط بين مطلق اللاوجود ومطلق الوجود، وذلك لتفسير الخلق «من العدم» على اعتبار أن حرف «من» يفيد أخذًا من شيء وأن المأخوذ منه موجود على نحو ما. قال: «الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية.. وقد غلط في هذا غلطًا كثيرًا؛ إذ يُسأل عن ذلك العرض، إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد

(1) كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي ص 34 و37 من طبعة القاهرة.

(2) العلم الإلهي من كتاب النجاة، وأول كتاب الإشارات، وفي مواضع أخرى كثيرة.

(3) تهافت التهافت، ص 74، ص 222.

أعـراض لا نهايـة لهـا، وذلـك يسـتحيل».[1] «ولكـن هـذا شـأن هذا الرجـل في كثير مـما يـأتي بـه مـن عنـد نفسـه»،[2] «فـإن دل (الوجـود) عـلى معنـى زائـد عـلى الـذات، فعـلى أنـه معنـى ذهنـي ليـس لـه خـارج النفـس وجـود إلا بالقـوة»،[3] فـإن «الوجـود في البسـيط هـو نفـس الماهيـة»،[4] «وإن معطـي الوحدانيـة، التـي هـي شرط في وجـود الـشيء المركـب، هـو معطـي وجـود الأجـزاء التـي وقـع منهـا التركيـب؛ لأن التركيـب هـو علـة لهـا»،[5] وإن «معطي ربـاط الأشـياء المرتبطـة بعضهـا مـع بعـض هـو معطـي الوجـود»،[6] وإن «التركيـب ليـس هـو مثـل الوجـود، بـل مثـل التحريـك، أعنـي صفـة انفعالية زائـدة على ذات الأشـياء التـي قبلـت التركيـب، والوجـود هـو صفـة هـي الـذات بعينهـا، ومـن قـال غـير هـذا فقـد أخطـأ».[7]

ولـمّـا ترجـم الغربيـون إلى اللاتينيـة كتـاب الشـفاء لابـن سـينا، في أواخـر القـرن الثـاني عـشر، وشروح ابـن رشـد عـلى كتـب أرسـطو، في أوائـل القـرن التـالي، واطلـع فيهـا اللاهوتيـون عـلى منطـوق المسـألة ومختلـف الآراء، راقتهـم نظريـة ابـن سـينا واتخذوهـا أصـلاً يبنـون عليـه ويُفرّعـون منـه، مـع تفـاوت في التعمـق والإحـكام. فـكان القديـس تومـا الإكوينـي أبعدهـم غـورًا وأسـددهم رأيًـا كـما كان شـأنه في سـائر المسـائل، رأى في قسـمة الموجود إلى واجـب وممكن رجوعًـا إلى التعريـف الـوارد في التـوراة، وبيانًـا للفـارق الأول الحاسـم بـين اللـه والمخلوقـات؛ لقيـام هـذا الفـارق عـلى أول المعاني وأشـملها، وهو معنـى الوجود،

(1) تهافت التهافت، ص 304.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص8.

(3) تهافت التهافت، ص 392، ص 393.

(4) تهافت التهافت، ص 172، وص 400 على التوالي.

(5) تهافت التهافت، ص 172، وص 400 على التوالي.

(6) تهافت التهافت، ص 180 و331 على التوالي.

(7) تهافت التهافت، ص 180 و331 على التوالي.

الله هو العِلّيّة الأولى، والعلة الأولى موجودة بذاتها ضرورة، فلا تغاير في الله بين ماهية ووجود، بينما المخلوقات ممكنات فقط، ليس الوجود متضمنًا في ماهياتها، وإذا أضيف إليها فالإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها. وآية إمكانها بادية فيها: فإنها متغيرة قابلة للأعراض، والتغير انتقال من القوة إلى الفعل، وما يخالطه شيء بالقوة فليس يوجد بذاته؛ لأن الموجود بذاته حاصل على كل وجوده فلا يتغير، ولو كان وجودها من ماهياتها لوجدت دائمًا وعلى حال واحدة كالماهية. وقبول الأعراض لازم من التغير، ونسبة القابل إلى المقبول كنسبة القوة إلى العقل.

وعلى ذلك يُقر الإكويني ابن سينا على إثبات التمايز الحقيقي بين الماهية والوجود في المخلوق، ويجد أنه كان قليل التوفيق في جعله الوجود عرَضًا للماهية، وفي تصوره الإمكان كأنه قوة فعلية كأولئك الفريق من المتكلمين. فيقر ابن رشد على نقيض هاتين الدعوتين، ويلاحظ أن الإمكان لا يعتبر وسطًا بين العقل والقوة، وإنما هو قابلية صرف للوجود، ووجوده متعلق بالإرادة الإلهية. وقد يجوز القول بمعنى واسع إن الوجود عرض للماهية من حيث إنه غير داخل في حدها، إلا أن إضافة الوجود إلى الماهية تختلف عن إضافة العرض إلى الجوهر: العرض وجه معين للجوهر، بينما الوجود تحقيق الجوهر ماهيته وملابساتها، وفي الموجود المتحقق بالفعل، ليس الوجود والماهية شيئين تامين متجاورين؛ إذ ليست الماهية موجودة دون الوجود، وليس الوجود شيئًا ما دون الماهية، وإنما الوجود فعلية الماهية، أيْ كونها بالفعل. فنسبة الوجود إلى الماهية نسبة فعل إلى قوة، فاجتماعهما في المخلوق اتحاد تام يجعل منه كائنًا ذا وحدة تامة من حيث إن كلاً منهما ضروري للآخر متمم له. وهذا تطبيق لنظرية الفعل والقوة بيّن أهميتها الجلية.

ذلك رأي القديس توما الإكويني في المسألة، فيه شيء من أوائل المفكرين

المسيحيين، وشيء من ابن سينا، وشيء منه هو. إن فكرة الخلق هي التي أثارتها ووجهت إلى هذا الحل. لذا لم تخطر للفلاسفة القدماء، أو لم تخطر إلا للذين منهم اعتقدوا بالحدوث في الموجودات وبالقدر الذي تصوروه منه فيها، كما رأينا أفلاطون يُتبِع الآلهة والماديات لصنع الإله الصانع من مادة موجودة بدونه. ولذا لا يثيرها أصحاب وحدة الوجود إلا قالوا: إن تمايز الوجود والماهية هو في الذهن فقط، من حيث إنهم لا يميزون بين خالق ومخلوق إلا تمييزاً ذهنيًّا، وإنهم يؤلهون الوجود أجمع فيمحون الحدوث ويحلون الوجوب في كل ماهية. ولذا أيضًا لا يثيرها أصحاب المذهب الحسي أو الاسمي، من حيث إن التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود أعمق من أن يظهر للحواس، ولا ينفذ إليه إلا العقل الذي ينكرونه. فهذه المسألة تطبيق فلسفي لعقيدة الخلق، وبيان لتركيب المخلوق وتبعيته في مقابلة بساطة الخالق واستقلاله. هي إحدى المسائل العقلية التي كان العقل غافلاً عنها، فنزل بها الوحي، فعالجها العقل بتطبيق نظرية الفعل والقوة من جهة الوجود، فحصل على تركيب في المخلوق هو أعمق وأسبق كل تركيب، ودخلت المسألة هكذا في عداد المسائل العقلية، واستغنت عن شهادة الوحي في إثارتها وفي تأييدها.

هذا وقد خاض فيها بعض الفلاسفة المعاصرين من الوجوديين الملحدين الماديين، ولكن مع العبث بلفظ الماهية بنقله من معناه المتعارف إلى معنى الشخصية، فخلطوا خلطًا غريبًا. يقول «جان بور سارتر»: إن الاعتقاد بإله خالق هو الذي يوحي بفكرة الماهية النوعية وفكرة سبقها على الوجود، من حيث إن الخلق تحقيق شيء معلوم أولاً أما الذي لا يؤمن بالله ولا بالماهيات النوعية (مثله هو) فإنه يسلم بهذا السبق للموجودات الخاضعة خضوعًا تامًّا للإنية الطبيعية والتي نجدها معينة في كيانها وأفعالها، ولا يسلم به بالنسبة للإنسان، فإن في الإنسان، وفيه وحده، عدم تعيين يتعين بفعل حريته

فيكـون الشـخصية الخاصـة بـكل فـرد مـن الأفـراد والتـي هـي ماهيتـه. وبهـذا المعنـى يكـون الوجـود سـابقًا عـلى الماهيـة، أيْ إن الإنسـان يوجـد ثـم يصـير جبانًـا أو جسـورًا، أمينًـا أو خائنًـا، عالمًـا أو جاهـلاً.. إلى آخـر مـا يتعـين بـه كل فـرد. تلـك هـي الماهيـة حتـى طرحنـا جانبًـا الماهيـة النوعيـة المشـتركة بـين كثيريـن والمسـتلزمة عقـلاً يعلمهـا وإرادة توجدهـا، وظاهـر أن هـذا ليـس هـو المقصـود بمسـألتنا الميتافيزيقيـة.

(5) العلة الفاعلية

القسـمة السـابقة إلى ماهيـة ووجـود تقودنـا رأسًـا إلى قسـمة الوجـود إلى علـة ومعلـول: ذلـك بأنـه متـى انقسـم الوجـود إلى واجـد بذاتـه ووجـوده عـين ماهيتـه، وإلى ممكـن بذاتـه مركـب مـن ماهيـة ووجـود مفتقـر إلى موجـد؛ كان لـكل موجـود علـة وجـود إمـا ذاتيـة وإمـا خارجيـة.

والإيجـاد أو التحقيـق أشـهر معنـى للعلّيـة، ولكنـه ليـس المعنـى الأوحـد، ولا المعنـى الأول أو الأعـم. فالمعنـى الأول والأعـم أن العلـة أو السـبب (والاسـمان مترادفـان) «مـا يلـزم عنـه شيء مـا». وبهـذا المعنـى الأعـم تنقسـم العلـة إلى منطقيـة ووجوديـة.

العلـة المنطقيـة تبـدو واضحـة في القيـاس والاسـتقراء حيـث المقدمتـان علـة النتيجـة: متـى اجتمعتـا في العقـل لزمـت عنهـما النتيجـة، أيْ صـدرت عنهـما ضرورة، فكانـت معلولـة لهـما تبـدو كذلـك في ارتبـاط خصائـص الموجـود بماهيته وتفسـير الماهيـة للخصائـص. مثـل مسـاواة زوايـا المثلـث القائمتـين، فإنهـا لازمـة عـن ماهيـة المثلـث، وبهـذه الماهيـة يبرهـن عليهـا؛ ومثـل العلـم والفـن والديـن فإنهـا لازمـة عـن وجـود العقـل في الإنسـان وتفسر بـه.

والعلـة الوجوديـة: «كل مـا يشـارك في إيجـاد الـشيء إمـا في ذاتـه أو في وجـوده»، فمـن حيـث ذاتـه نطلـب تعليلـه بمادتـه وصورتـه، وهـذا واضـح في

الصناعيات؛ إذ إننا نفسرها بالمادة المركبة منها، مع الخواص الطبيعية لهذه المادة، وبالصورة أيْ بهيئة أجزاء المادة، وتركيبها بعضها مع بعض، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها. بل هذا واضح نفس الوضوح في الموجودات الطبيعية المركبة، كأجساد الأحياء تفسرها الفسيولوجيا بالمادة والصورة على النحو المتقدم. فالمادة والصورة عِلّتا طبيعة الشيء تجعلانه على ما هو عليه، ومن حيث وجوده نطلب العلة التي حققته، وهذه هي العلة الفاعلية تدل عليها، بقولنا: «كل ما يظهر للوجود فلظهوره علة»، وهذا أدق من قول القائلين: «لكل معلول علة»؛ فإن لفظ «المعلول» يتضمن معنى العلة، وهذا دور منطقي أو مصادرة على المطلوب.

ويستقيم القصد إذا عنينا بلفظ «المعلول» ما ليس له بذاته عِلّيّة ذاته، أيْ الممكن الذي شأن المعلولية. وأخيرًا العلة الفاعلية لا تفعل إلا إذا حملت على الفعل بغاية تحققها، فالغاية علة من حيث إنه لولاها لما فعل الفاعل.

هذه أربعة أنحاء من العِلّيّة، تختلف فيما بينها اختلافًا كليًّا، ولو أن كل علة هي علة المعلول بأكمله، ولكن على وجه خاص يستحيل معه أن تقوم إحداها مقام الأخرى، ويتفق في صفة مشتركة تجعل كل واحدة منها علة، وهذه الصفة هي «التأثير»، ولكن على نحو خاص بكل منها؛ فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء، والعلة الفاعلية تؤثر بالفعل والإيجاد، والعلتان المادية والصورية تكونان الماهية أو الطبيعية. وعلى ذلك فاسم العلة من الأسماء التي تقال بطريق التناسب، أيْ باتفاق من وجه واختلاف من وجه. ولمّا كانت المادة والصورة متعلقتين بالماديات، كان محل الكلام عنهما في الفلسفة الطبيعية التي نعرض لها في الكتاب التالي. أما الفاعل والغاية فيمتدان إلى كل موجود، فيرجعان إلى هذا المحل، الذي يضم المعاني المتعلقة بمطلق الوجود، ولقد كان كلاهما هدفًا لحملات عنيفة

التقت فيها المذاهب والأدلة في العقل وفي الوجود، فالخوض فيهما تلخيص لهذا الكتاب برمته.

هذا المبدأ البديهي الذي نطبقه عفوًا وبلا انقطاع، ونبني عليه جميع شئوننا من مادية ومعنوية، قد حمل عليه جمع من الفلاسفة الحسيين والتصوريين، وبذلوا أقصى ما يستطاع بذله من دقة التحليل وبراعة النقاش في سبيل إبطال قيمته وتفسير منشئه.

وها نحن أولاء نستعرض حججهم ونرد عليها، وفي هذا الرد نجلو معنى العِلّيّة الفاعلية ونوطد الثقة بموضوعيته.

الحجة الأولى: تاريخيًّا ومنطقيًّا، تلك التي قدمها أناسيداموس، أحد أقطاب قدماء الشكاك، قال: الجسم لا يحدث جسمًا؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء لم يكن موجودًا وأن يصير اثنين بعد أن كان واحدًا. ولا يحدث اللاجسمي لاجسميًّا؛ وذلك لنفس السبب، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان المماسة، واللاجسمي منزَّه عنها. ولا يحدث الجسم لاجسميًّا ولا اللاجسمي يحدث جسمًا؛ لأنهما متغايران، لا الجسم يحتوي طبيعة اللاجسمي، ولا اللاجسمي يحتوي طبيعة الجسم، فالعِلّيّة ممتنعة. هذه الحجة ترجع إلى قدماء الطبيعيين وبارمنيدس وبروتاغوراس وسائر الذين لم يميزوا بين الفعل والقوة، فلم يفطنوا إلى إمكان إحداث جسم جسمًا، وأن يحدث لاجسمي لاجسميًّا؛ لتكافؤ الطرفين ولإمكان احتواء العلة على المعلول احتواءً بالقوة. وإذا سلمنا أن الجسم لا يحدث لاجسميًّا، فلسنا نسلم أن اللاجسمي لا يحدث جسميًّا؛ فإن الأعلى إذا لم يَحتوِ على الأدنى بالفعل، فقد يحتوي عليه بالقوة، وقد يحدثه دون حاجة إلى مماسة. وعلى كل حال تكفي كلمة واحدة لاستبعاد هذه الحجة: وهي أنها تنفي التغير من الوجود، والتغير واقع ولا يفسر إلا بالعِلّيّة.

وقد جمع هيوم الحجج، كما جمعها من قبله مالبرانش؛ قال: إن مبدأ العِلّيّة لا يستنبط استنباطًا مستقيمًا من مبدأ عدم التناقض، إذن فهو ليس أوليًا. وهذه حجة مقدمها حق وتاليها باطل؛ وذلك لأن مبدأ العِلّيّة يستند على مبدأ عدم التناقض استنادًا غير مستقيم أو بالرد إلى الخلف من جهة أن إنكاره زعْم بأن شيئًا يوجد دون أن يكون له ما به يوجد؛ وهذا تناقض صريح.

ولكن هيوم يعتبر هذه الحجة قاطعة، فيرتب عليها حجة أخرى هي أن ربط مبدأ العِلّيّة بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب. وذلك أن أنصار العِلّيّة يقولون: إن الشيء الذي يظهر للوجود إنّما يظهر عن علة، وإلا كان علة نفسه؛ وهذا محال، أو كان معلولاً للعدم، وهذا محال أيضًا. وهم لا يفطنون إلى أن هذا التدليل على العِلّيّة يعتمد على العِلّيّة نفسها، أيْ إنه يفترض المطلوب الذي هو ضرورة العلة؛ إذ يجب التدليل على هذه الضرورة قبل الاحتجاج ببطلان وضع العِلّيّة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم.

وجوابنا أنه لا وجه للظن بأن في هذه القسمة التي يعول عليها برهان الخلف مصادرة على المطلوب؛ إذ إن النظر هنا واقع على عين الوجود، أيْ على موجود يظهر للوجود، فهو بهذا الاعتبار لا يظهر بنفسه، ولا يفعل العدم، فيبقى أنه يظهر بفعل موجود آخر هو علته. وهذه القسمة أولية إطلاقًا لأولية معنى الوجودي واللاوجود المركب منهما مبدأ عدم التناقض الذي هو مبدأ أول بلا منازع.

وتفاديًا لشبهة المصادرة هذه ندلل على مبدأ العِلّيّة على الوجه الآتي: إن إنكار هذا المبدأ يعدل إثبات أن الحدث، وهو الموجود بذاته، يمكن أن يكون غير محدث، وغير المحدث موجود بذاته، فيخرج لنا أن الموجود الحادث غير المحدث هو موجود بذاته ولا بذاته في آن واحد، وهذا خلف.

ويرتب هيوم نتيجة أخرى على استحالة استنباط مبدأ العِلّيّة من مبدأ

عـدم التناقـض اسـتنباطًا مسـتقيمًا، فيقـول: إذن فمعنيـا العلـة والمعلـول متغايـران، ويسـتحيل أن نعلـم العلـة مـن المعلـول أو المعلـول مـن العلـة علـمًا مبدئيًـا أي قياسـيًّا، إنّمـا هـي التجربـة التـي تعـرض علينـا الظواهـر متعاقبـة. ومتـى كان معنيَـا العلـة والمعلـوم متغايريـن، فمـن السـهل علينـا أن نتصـور شـيئًا أيًّـا كان كأنـه غـير موجـود الآن وكأنـه موجـود في اللحظـة التاليـة، دون أن نرفـق بـه معنـى متميـزًا لعلـة أو مبـدأ محـدث، فيكـون الفصـل بـين معنـى العلـة ومعنـى بدايـة الوجـود أمـرًا ممكنًـا. والجـواب أن هنـا خلطًـا بـين حالتـين مختلفتـين: إحداهـما مجـرد تخيـل شيء مـا غـير موجـود ثـم تخيلـه موجـودًا، والحالـة الأخـرى مقارنـة بـين وجـوده الآن وبـين عـدم وجـوده في اللحظـة السـابقة. فـما إن نعتقـد هـذه المقارنـة حتـى نـرى أن خروجـه مـن اللاوجـود إلى الوجـود فعـل علـة بالـضرورة.

قـد تأثـر كنـط بنقـد هيـوم تأثـرًا قويًـا، فسـلم بـأن النسـبة بـين المعلـول والعلـة خارجـة عـن مفهومهـما، وأن التجربـة هـي التـي تعـرض علينـا الحديـن مرتبطـين. ولمّـا كانـت التجربـة جزئيـة متغـيرة، فهـي لا تصلـح أساسًـا للـضرورة والكليـة اللتـين يدعيهـما العلـم. غـير أن كنـط كان مقتنعًـا أشـد اقتنـاع بقيمـة العلـم، مُـصرًا كل الإصرار عـلى إنقـاذه مـن تشـكك الحسـيين، وكان عارفًـا تمـام المعرفـة أن العِلّيَّـة دعامـة القوانـين العلميـة، وأنـه لـو كان منشـؤها عـادة متكونـة بتكـرار التجربـة كـما يقولـون، لـكان بالإمـكان، وقـد علمنـا ذلـك، أن نرجـع عـن اعتقادنـا بضرورتهـا، والواقـع أن الاعتقـاد بضرورتهـا مسـتمر غـير منقطـع. يبقـى أن هـذه النسـبة آتيـة مـن العقـل، لا عقـل مـدرك كـما تصـوره أفلاطـون وديـكارت وليبنتـز، ويرفضـه الحسـيون بحـق، بـل عقـل موقـوف عنـد حـده، مـبرأ مـن دعـوى إدراك الوجـود، ووظيفتـه تأليـف الأحـكام الضروريـة.

هـذه الأحـكام نوعـان: أحـكام تحليليـة، وأخـرى تركيبيـة. الأحـكام التحليليـة هـي التـي محمولهـا مسـتفاد مـن تحليـل معنـى الموضـوع، مثـل قولنـا:

«قبليـة»؛ لأنهـا تؤلـف «قبـل» التجربـة أي مـن دون معونتهـا، ولكنهـا أحـكام تفسـيرية فقـط، لا يزيدنـا المحمـول فيهـا علـمًا بالموضـوع، ولا تفيـد في إقامـة العلـم، والعلـم واقـع عـلى التجربـة.

والأحـكام التركيبيـة تؤلـف بـين حديـن متغايريـن مسـتفادين مـن التجربـة مـع نسـبة بينهـما تبـدو ضروريـة، فحيـث يـؤدي إلينـا الحـس أن «الشـمس تسـطع وهـذا الحجـر يسـخن»، يـؤدي إلينـا العقـل أن «ضـوء الشـمس يسـخن الحجـر»، أيْ إن العقـل يزيـد نسـبة العِلّيَّـة عـلى الظاهرتـين المحسوسـتين يربـط بهـا بينهـما بربـاط ضروري، فتسـمى هـذه الأحـكام «بَعديـة»؛ لأنهـا تثبـت المحمـول للموضـوع أو تنفيـه عنـه تبعًـا للتجربـة.[1] وعـلى هـذا الوجـه يـبرره الحكـم العلمـي، فـلا إنـكار للعلـم كـما ينكـر الحسـيون، ولا دعـوى النفـاذ إلى بواطـن الأشـياء كـما يدعـي العقليـون المسرفـون، ولكـن توسـط بـين الفريقـين، يحـق شـيئًا عنـد كل منهـما ويبطـل شـيئًا، ويجمـع بـين مـا يحـق في مذهـب واحـد.

ونحـن نقـول: ذاك وسـط ظاهـري لا حقيقـي، وتلـك تعريفـات خاطئـة وتحديـدات ناقصـة. فـأولاً ليـس بصحيـح أن الحكـم التحليلي هو الـذي محموله مفهـوم موضوعـه وحسـب، وإنمـا هـو بنوع خـاص ذلك الـذي يسـتخرج محموله بتحليـل موضوعـه في ذاتـه أو جوهـره، مـن حيـث إنـه قـد يكـون للموضـوع خـواص لازمـة لـه كلزوم المحمـول المذكور في مفهومـه أو تعريفه، فتكون النسـبة بينهـا وبينـه ضروريـة أيضًـا. مثـال ذلـك مـا نـراه في الإنسـان مـن علـم وديـن وأخـلاق وفـن وضحـك وصناعـة وحضـارة، فـإن كل أولئـك للإنسـان بسـبب كونه

---

(1) هكذا يعرف كنط والمحدثون إجمالاً لفظي a priori وa posteriori، أيْ من جهة استقلال الحكم عن التجربة أو تبعًا لها، على حين أن أرسطو ومن بعده أشياعه جميعًا يعرفون القبلي a priori، ويعرفون البعدي a posteriori بأنه الحكم الذي يصدر عن العلم بالمعلول، من حيث إن المعلول متأخر بالطبع عن علته.

ناطقًا، فتضاف إليه إضافة ضرورية ولو لم تظهر في «النطق» الذي هو حد الإنسان، ولم نفكر فيها وقت تفكيرنا في حد الإنسان.

ثانيًا: إن الحكم التحليلي نوعان، لا نوع واحد فقط كما اعتقد كنط وسائر الفلاسفة المحدثين؛ فإن هناك نوعًا آخر من التحليل والأولية هو عكس النوع السابق وله عين القوة، ونعني به تضَمُّن المحمول للموضوع، كالفرد والزوج فإنهما قسما العدد ويتضامنانه.

وقد نبه أرسطو على النوعين، ودعاهما بالحمل الذاتي أيْ الإضافة الذاتية.[1] وقال ابن سينا: «الحمل الذاتي يقال على وجهين، فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذًا في حد الموضوع، مثل الحيوان في حد الإنسان، وإما أن يكون المحمول مأخوذًا في حده الموضوع أو جنسه، مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدها الأنف، والمثلث الذي يؤخذ في حده السطح». وقال ابن رشد: «ما بالذات يكون في القضايا الحملية على وجهين؛ أحدهما أن يكون المحمول مأخوذًا في جوهر الموضوع، مثل النطق المأخوذ في جوهر الإنسان، والثاني أن يكون الموضوع مأخوذًا في جوهر المحمول، مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين في المثلث».[2] ففي كل من النوعين يلزم التوحيد بين الحدين؛ لأن النسبة بينهما ذاتية.

وترجع العِلّيَّة إلى النوع الثاني، ولئن لم تكن النسبة بين المعلول والعلة داخلة في مفهوم العلة أو في مفهوم المعلول، كما يريد هيوم وكنط، إلا أنها لاحقة ضرورة لوجود المعلول، من حيث إنه معلول لآخر ويستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً، كما يستحيل وجود إنسان غير ضحاك أو وجود

(1) أرسطو: كتاب التحليلات الثانية أو كتاب البرهان م1 ف4، وأيضًا كتاب ما بعد الطبيعة م5 ف18.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 9.

مثلث لا تكون زواياه مساوية لقائمتين، فهناك نسبة ضرورية بين ممكن الوجود وبين وجوده الفعلي متى وُجد، وهذه النسبة تحليلية، ورفضها رفض لمبدأ عدم التناقض كما تقدم. هي نسبته من المعلول إلى علته أو من الخاصية إلى الماهية، بعكس النسبة من العلة إلى المعلول أو من الماهية إلى الخاصية، والنسبتان ضروريتان لا فرق بينهما في الضرورة. هكذا يحل الإشكال الذي استعصى حله على الكثيرين، وتثبت للعلية قيمتها المطلقة.

وكثيرون، من بينهم كنط، اعتقدوا أن مبدأ العلّيّة، إن سلمنا به، يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية. وفي هذا الاعتقاد إيهام للمبدأ يعدل الإنكار؛ إذ إن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة، أعني علة غير معلولة، وترك السلسلة معلقة. وهذا منافٍ لمبدأ العِلّيّة؛ فإنه في الحقيقة يقتضي علة غير معلولة تكون بداية مطلقة للعلية، ولا صعوبة في تصور مثل هذه العلة، بل إن كل علة فهي بهذه المثابة: أجل إن العلة التي تقبل فعل علة أخرى لكي تصير فاعلة هي علة ناقصة تحدونا إلى التماس علة لعليتها، لكنها من جهة ما هي علة وفاعلة لا تقبل فعل علة أخرى ولا تتغير، وإنما هي تفعل بما لديها من قوة على الفعل، كالساخن حين يسخن والمعلم حين يعلم، فإن الفعل تحقيق في المنفعل للقوة الفاعلية التي في الفاعل، وكل ما هنالك أن للعلة الأولى من القوة وما يغنيها عن كل قوة سواها. فالتسلسل إنكار للعلية لا تطبيق لها كما يحسبون، ومعنى المبدأ أن لكل ظاهرة علة، لا أن لكل علة علة.

بعد رد هذه المحاولات لتجريح مبدأ العِلّيّة، نسأل: كيف نحصل على هذا المبدأ؟

إن خصومه مجمعون على أنه غير آتٍ من التجربة، سواء الظاهرة والباطنة.

وقد كان هيوم أدقهم تحليلاً وأكثرهم إسهابًا بهذا الصدد، قال: إن التجربة تؤدي إلينا ظواهر متعاقبة، ولا يشعرنا التعاقب بقوة فيما يسمى علة يحدث بها ما يسمى معلولاً. ونحن نعلم أن حركة أعضائنا تعقب أمر إرادتنا، ولا ندرك علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا نشعر بأننا نستخدم الأعضاء المتوسطة بين أمر الإرادة والفعل، ولا نفهم كيف يمكن لفعل ذهني كالأمر أن يحرك عضوًا ماديًّا. فللتعبير عن الواقع لا ينبغي القول إن هناك أحداثًا، بل يجب الاقتصار على القول إن ظاهرة قد ظهرت. أمّا أنها معلول أو ليست معلولاً، فهذه مسألة أخرى. وما معنى العلة سوى عادة ذهنية يولدها جريان الظواهر، من خارجية وداخلية، وتحملنا على توقع ظاهرة معينة كلما أدركنا ظاهرة أخرى معينة ارتبطت بها في تجربتنا الماضية، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وعدم توقعه إذا ما تصور السابق. بل ذهب جون ستوارت مل إلى أن الإنسان المثقف المعتاد التجريد يستطيع أن يعوّد ذهنه تصور أحداث تحدث من دون علة، وأن الذين يعتقدون بالمصادفة والقدر والمعجزة والحرية هم أناس يعتقدون فعلاً بعدم ضرورة العلة.

ولنا على هذه الأقوال ملاحظات:

فأولاً: أن معنى العلة يبدو أوليًّا في العقل سابقًا على تكوين التجربة، ونحن نرى الأطفال يسألون عن العلل وهم موقنون بأن هناك عللاً، بحيث يبدو الاعتقاد بالعِلّيّة واحدًا عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لمبلغ التجربة.

ثانيًا: أننا في إبان تكوين التجربة لا نضع علاقة العِلّيّة بين كل سابق وكل لاحق كيفما اتفق، ولكننا نسمي «عللاً» بعض أشياء معينة، ونسمي «معلولات» أشياء أخرى معينة، ولا نجد من أنفسنا القدرة على عكس هاتين

التسـميتين: فلِـمَ هـذا إلا أن يكـون مفهـوم العِلّيَّـة متحققًـا في الطائفـة الأولى، ومفهـوم المعلوليـة متحققًـا في الطائفـة الثانيـة؟

ثالثًـا: محـال أن يفلـح إنسـان في تصـور أحداث تحـدث دون علـة: فالمصادفة نفـي للقانـون وليسـت نفيًـا للعليـة؛ إذ إنهـا لا تعنـي أن الأحـداث تخـرج مـن العـدم، بـل تعنـي فقـط أن الأحـداث تحـدث بفعـل علـل غـير مطـردة ولا منسـقة فيـما بينهـا. وليسـت المعجـزة نفيًـا للعليـة، ولكنهـا معلولـة لإرادة الخالـق التـي تقـف فعـل قانـون طبيعـي لغـرض روحـي أعـلى. والحريـة هـي نفسـها علـة الاختيـار والتنفيـذ. وأخـيرًا القـدر إمـا أن يُتصـوَّر قـدرًا إلهيًّـا فيرجـع إلى العلـة الإلهيـة، أو يُتصـوَّر قـوة عميـاء فيكـون قـوة وعلـة عـلى كل حـال.

إذن، فقـد كان «مـل» واهـمًا حـين اعتقـد أن العلـة غـير المطـردة ليسـت علـة، والحقيقـة أنهـا ربـاط بـين شـيئين تكـررا أو لم يتكـررا. كـما أنّهـم جميعًـا كانــوا واهمــين حــين اعتقــدوا أنهــم يفـسرون القوانــين الطبيعيــة بالتداعــي والعـادة، بينـما لا يفـسر التداعـي بغـير اطـراد الظواهـر، فهـو معلـول لا علـة، والمسـألة باقيـة: مـا علـة اطـراد الظواهـر؟

رابعًـا: وهـؤلاء الفلاسـفة يعترفـون بالعِلّيَّة مرغمـين؛ إذ يسـتخدمونها دون أن يشـعروا، فيدلـون عـلى أن الطبـع يعـود حتـمًا مَهْـما يُبـذل مـن جهـد في التطبع: إنهـم يفـسرون معنـى العلـة بتكـرار التجربـة، وهـذا يعنـي أن التكـرار علـة توجـد فينـا توقـع اللاحـق بعـد إدراك السـابق، فيفـسرون العلـة بالعِلّيَّـة. وهـذا كنـط يقـر بأننـا نحـس أنفسـنا منفعلـين في الإحسـاس، وأنـه يلـزم عـن ذلـك أن نعتقـد بأشـياء خارجـة، فيطبـق مبـدأ العِلّيَّـة، وهـو القائـل المُلـح في القـول «إن العلـة مقولـة جوفـاء لا يجـوز اسـتخدامها إلا في داخـل الفكـر».

وهذا «مل» رأى أن العلم مؤلف من قوانين تجمع بين سوابق بعينها ولواحق بعينهـا، فاتخـذ مـن طرائقـه الأربع المعروفة وسـائل لفصـل «السـابق الضروري»

كما يقول، من بين سائر السوابق ووضعه موضع العلة، فأقر بوجوب التفرقة بين محضر التلازم أو التقدم وبين العِلّيّة، واضطر إلى أن يصف بالضروري السابق المتوقف عليه اللاحق، فوصل إلى هذه النتيجة العجيبة وهي أنه لا رباط ضروريًّا بين اللواحق والسوابق، وهذا ما يريده المذهب الحسي. ولكن هناك سوابق ضرورية، وهذا ما يقتضيه العلم وتشهد به التجربة، فهذه السوابق غير ضرورية وضرورية في الوقت نفسه! فهل من شواهد أبلغ من هذه على أن المبادئ الأولية مقارنة للعقل، وأنها إن أنكرت بالقول لا تنكر بالفكر، وأن منكريها مناقضون أنفسهم حتمًا، وأن أهون الرد عليهم بيان هذا التناقض؟

وبعد تفنيد إنكار المفكرين وتفسيراتهم المتهافتة نعود إلى سؤالنا: كيف نحصل على معنى العلة؟ فنقول: إن التجربة الظاهرة في حد ذاتها لا تبين مباشرة إلا عن تعاقب الظواهر، ولا تؤدي إلينا التبعية العِلّيّة، فإن هذه التبعية أمر غير محسوس محجوب عن الحواس. وفي هذا نتفق مع الحسيين، ثم نفترق عنهم للفور فنقرر أن العقل هو الذي يدرك معنى العلة حالما تتأدى إليه مدركات الحواس: ذلك بأنه يرى أشياء (جواهر وأعراضًا) تظهر للوجود بعد أن لم تكن موجودة، فيحكم بأن ما يوجد بعد أن لم يكن موجودًا إنّما يقبل الوجود من غيره لا من نفسه. وهكذا يدرك معنى العلة في ضوء معنى الوجود، من حيث إنه يدرك ابتداءً أن ما يحدث فلا بد له من علة تحدثه.

وليس علمنا بالعلة مقصورًا على هذا الاستدلال الجاف: فإن التجربة الباطنة تمدنا بشعور قوي بها كلما أظهرتنا على أفعال تصدر عنها وتقر فينا، كالتعقل والتخيل والإرادة، وأفعال أخرى تصدر عنا وتتعدى إلى غيرنا، كاللمس والتحريك والضرب والقطع، وطائفة ثالثة من الأفعال تصدر عن غيرنا وتتعدى إلينا. وفي كل هذا نشعر بأنفسنا فاعلين ومنفعلين، نعلم، ليس

فقط أن المعلول يحدث (بعد) الفعل، بل أيضًا وبخاصة أنه يحدث (عن) الفعل، وأنه متصوَّر ومطلوب قبل الفعل، بينما التوقع الناشئ التداعي يعني مجرد انتظار اللاحق بعد إدراك السابق. ولذا كان الفعل والمفعول فعلنا ومفعولنا، وكنا مسئولين عنهما بإقرار من ضميرنا، والحسيون في جملتنا، إلا أن يتحدوا الضمائر جميعًا فيدّعوا أن شعر المعري أو شعر المتنبي ليس لأحد، وأن أقوالهم هم، ملفوظة ومكتوبة، في العِلّيّة وغيرها من المسائل، ليست ولا لأحد! وهذه هي فعلاً النتيجة المحتومة لمذهبهم إن كانوا صادقين.

ولهذا المذهب وجه آخر: فقد اتخذ وسيلة لتأييد ركنين دينيين: الركن الأول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الأوحد، وليست المخلوقات بفاعلة. والركن الثاني: إمكان المعجزات، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والأسباب يقضي على هذا الإمكان.

وقد استغل الغزالي هذين المعنيين ضد الفلاسفة؛ قال: «إن استمرار العادة (بالأسباب والمسببات) مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية»، وإن «من جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًا أحال جميع المعجزات». «والاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر:[1] مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء. وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وإدامة الحياة مع جز الرقبة.. ونحن نجوّز ملاقاة القطن للنار دون الاحتراق، ونجوّز انقلاب

(1) أي إنهما متباينان وليس هذا حكمًا تحليليًّا، كما سيقول هيوم وكنط، وذكرناه عنهما، فالمذهب جارٍ من قدماء الشكاك إلى أيامنا.

القطـن رمـادًا محترقًـا دون ملاقـاة النـار، وهـم (أي الفلاسـفة) ينكـرون جـوازه، وليـس لـه دليـل إلا مشـاهدة محصـول الاحـتراق عنـد ملاقـاة النـار، والمشـاهدة تـدل عـلى الحصـول عنـده لا عـلى الحصـول بـه.. ونجـوّز أن يُلقـى نبـي في النـار ولا يحـترق، إمـا بتغيـير صفـة النـار، أو بتغيـير صفـة النبـي.. فإننـا نـرى مـن يطـلي نفسـه بالطلـق ثـم يقعـد في تنـور موقـدة ولا يتأثـر بـه».[1] هـذا كلام صريـح كل الصراحـة، لم يقـل هيـوم أو غـيره مـن المحدثـين أصرح منـه.

كذلـك أراد مالبرانـش أن يقيـم فلسـفة دينيـة تثبـت تبعيـة المخلوقـات للخالـق تبعيـة مطلقـة، كـما يقتـضي معنى المخلـوق بالنسبة إلى معنـى الخالق، وتناهـض الفلسـفات التـي تضـع المخلوقـات بـإزاء الخالـق متقومـة بذاتهـا فاعلـة بقـوى فيهـا، وأهمهـا فلسـفة أرسـطو وأتباعـه مـن المدرسـيين، فشـايع ديـكارت في إنـكار الصـور الجوهريـة ومـا تنطـوي عليـه مـن القـوى الفاعليـة في المخلوقـات، فلـم يبـقَ لهـا عنـده عِلّيَّـة، وشـايع ديـكارت في اسـتقلال كل مـن النفـس والجسـد بذاتـه، ومـا ينتـج عـن هـذا الاسـتقلال مـن اسـتحالة التفاعـل بينهـما، كـما شـايعه في الآليـة الكونيـة التـي تقـصر التفاعـل عـلى مجـرد صـدام خارجـي بـين أجـزاء المـادة، بـل أربى عليـه بـأن سـلب المـادة كل قـوة عـلى مثـل هـذا الصـدام، فعـاد إلى حجـة أناسـيداموس وقـال مثلـه: لا علاقـة عِلّيَّـة مـن جسـم إلى روح، ولا مـن روح إلى جسـم، ولا مـن جسـم إلى جسـم، ولا مـن روح إلى روح، وحشـد الحجـج المعروفـة.

إننـا لنعجـب لهـؤلاء المفكريـن كيـف لم يتنبهـوا إلى الإشـكالات التـي يثيرهـا مذهبهـم هـذا، وهـي كثـيرة خطـيرة: أولهـا دور منطقـي أو مصـادرة عـلى المطلـوب تقطـع عليهـم الطريـق إلى اللـه فتقـضي عـلى المذهـب مـن أساسـه، تليهـا إشـكالات في حـق الـذات الإلهيـة، فأخرى في حـق الموجودات. أجـل يلزمهم

---

(1) تهافت الفلاسفة: ص272، 276، 278، 279، 285، 287.

الدور أو المصادرة حين يتحدثون عن الله وهم عاجزون عن البرهنة على وجود الله؛ ذلك بأن علم الإنسان بالله يُكتسَب بتطبيق مبدأ العِلّيّة للصعود من المخلوقات إلى الخالق، ولكن مبدأ العِلّيّة مجروح في نظرهم، غير ذي موضوع في المخلوقات وغير ذي قيمة، إذن فليس يجوز تطبيقه للبلوغ إلى الله. فإن قالوا: إن الوحي وما يستند عليه من معجزات ينبئنا بوجود الله، سألناهم: ألسنا نعرف الوحي من بلاغ السلف للخلف، أيْ من طريق العِلّيّة، فكيف نأخذ بالعِلّيّة في هذه النقطة وننبذها في سائر النقاط؟ فسواء أرادوا أن يعتمدوا على العقل أو على النقل فلا مخرج لهم من هذين المأزقين.

ولا مخرج لهم من الإشكالات التي في حق الذات الإلهية: فإنه إذا كان الله هو الفاعل الأوحد الخالق في العباد أفعالهم، فإليه تعود الأفعال الشريرة، فلا يتصف بالقداسة والكمال. وإذا كانت الأفعال الشريرة عائدة إليه، فكيف ينهانا عنها ونحن لا نملك عملاً؟

هذا تناقض ينتزع من الله صفة الحكمة. وكيف يتوعدنا بالعقاب عليها، ويعاقب فعلاً كما يؤكد الشرع؟ هذا تناقض آخر ينتزع من الله صفة الطيبة وصفة العدل. كذلك نقول في الأفعال الخيرة: كيف يأمرنا بها وليس في وسعنا أن نأتيها بأنفسنا؟ وكيف يعدنا بالثواب عليها، وثبت فعلاً كما يؤكد الشرع، ولا فضل لنا فيها؟ فماذا يبقى لله من صفات الألوهية، بل من صفة التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والعدل والظلم؟

وإذا اتجهنا إلى المخلوقات وجدنا فيها شواهد أخرى على تهافتهم: إنها جميعًا تبدو ناقصة نازعة إلى الاستكمال، وإذا لم يكن استكمال الموجود بفعل منه فلِمَ يوجد؟

وبخاصة متى كان عاقلاً مريدًا مندوبًا لاستكمال خلقي وديني. ثم إن لكل موجود طبيعة تبدو في أفعاله المطردة، ونحن نسمي هذه الأفعال

طبيعية بسبب اطرادها، فإن اطراد الفعل يدل على أنه صادر عن قوة قارّة في الموجود، ولكل موجود هيئة أيْ تركيب من أجزاء أو أعضاء، ولكل جزء أو عضو هيئة وتركيب: فلِمَ هذا التركيب العجيب المتناسق مع خصائص الأشياء بحيث نرى العين مثلاً تدرك الضوء واللون ولا تدرك غير ذلك. ونرى الأذن تدرك الصوت ولا تدرك غير ذلك.. وهلم جرا. وإذا ما تلف عضو أو اضطرب جزء منه، انعدم الفعل أو اضطرب بنفس المقدار. فكيف لا نعتبر العضو أو جزأه علة؟ وما وجه الضرورة لتركيبات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة؟ ولِم يحد الله أيّ شيء من أيّ شيء بأيّ شيء أو من دون شيء؟

لقد ظنوا أن في اختصاص الله بالعِلّيَّة وسلبها عن المخلوقات تمجيدًا لله، والأمر على العكس؛ فإن عالَمًا فعالاً لأشد إظهارًا للقدرة الإلهية وأعظم تمجيدًا لله من عالَم ساكن ميت مسرح أشباح وأوهام، أليس يُقدَّر الصانع بقدْر صنعه؟ فظنوا أن عِلّيَّة المخلوقات قوة إلهية خالقة. والأمر ينحصر في الإخراج من القوة إلى الفعل دون إيجاد من عدم. فكما أنّ وجود المخلوقات مشاركة في الوجود الإلهي الذي هو وجود بالذات، كذلك عِلّيَّة المخلوقات مشاركة في العِلّيَّة الإلهية التي هي عِلّيَّة بالذات. فنحن بإزاء عِلّيَّة أولى مستكفية بذاتها، وعلّية ثانية قابلة، منها الوجود والقدرة على الفعل. وإن العقل ليُقر بالعِلّيَّة الثانية بداهةً، كما هو مشاهَد، ويتأيد إقراره البديهي بالأسباب التي ذكرناها.

ولابن رشد كلمتان جامعتان حاسمتان لا نرى خيرًا منهما لاختتام هذا البحث: «أما الأشعرية فقد أنكروا الأسباب والمسببات، وهذا نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان».

وقال: «العقل إدراك الموجودات بأسبابها، وبذا يفترق من سائر القوى

المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل».[1] ومن قبله اعتقد الفلاسفة الإسلاميون بالعقل وعِلّية المخلوقات، وناضل عنهما المعتزلة أروع نضال.

(6) العلية الغائية

والعقل هو أيضًا الذي يستشف العِلّيّة الغائية من وراء الظواهر المحسوسة، ويرى بين الغائية والفاعلية علاقة السابق واللاحق، فإذا رفعنا الغايات رفعنا العقل، وفاتنا التفسير النهائي للأشياء المستند على قضيتين كبريين: أولاهما أن كل فاعل فهو يفعل لغاية، والثانية أن كل مفعول فقد كان غاية قبل أن يُفعل، والاثنتان متعادلتان ينظر في كل منهما إلى وجهة. وإنما قدمنا الكلام على العليّة الفاعلية لظهورها ولنفعها في الفحص عن العِلّيّة الغائية، التي وإن كانت أولية مثلها، إلا أنها أدق على الفهم.

وخصوم الغائية هم الحسيون كافة، ينضم إليهم بعض العقليين، فالحسيون يجحدون العقل ومدركاته، فلا يعتقدون بترتيب سابق، بل يدعون أن كل ما يتكون من أشياء ويحدث من أفعال فهو نهاية ونتيجة لعوالم مادية آلية، ولا تحقيق لغاية.

ويفسرون الطبيعة بقولهم إن ذرات المادة تحركت منذ القدم بجميع الحركات الممكنة، وائتلفت بجميع الهيئات، وانتهت إلى الهيئات الراهنة. وإننا نحن الذين نفترض الغايات افتراضًا لما نشعر به من توخينا الغاية في أفعالنا، فنتصور الطبيعة على مثالنا، ونقول مثلاً: إن للطير جناحين (لكي) يطير، بينما التجربة لا تدل على أكثر من أن الطير يطير؛ (لأن) له جناحين، والجناحان تكونا اتفاقًا. هكذا يقولون، والمحدثون منهم يأخذون عن

(1) تهافت الفلاسفة: ص 417، وص 522.

القدماء دون تغيير، أعني عن ديمقريطس، إمام المذهب المادي وتابعيه أبيقور ولوكريس.

وأشياعهم من العقليين يُخضعون الطبيعة للآلية كي يفرضوا على العلم الطبيعي أن يكون هندسة وميكانيكا، ومِنْ ثَمَّة ضروريًا ومعقولاً في عرفهم، فيضعون في المادة قوانين ذاتية تنظمها، ولا يدعونها للمصادقة، وبينما يقف بعضهم عند هذا الحد، مثل سبينوزا، يذهب بعض آخر، مثل أفلاطون وديكارت، إلى إخضاع هذه الآلية لصانع أو خالق، فينتهون إلى سيطرة الغائية على الآلية في جملة الكون. فلنشرع في تعريف العِلّية الغائية وفي إثباتها.

«العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء (أو الفعل)، وهي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها». هذه العبارة لابن سينا[1] إيجاز للمذهب العقلي الصحيح الصادر عن أرسطو وعن أفلاطون من قبله، وهي تشير إلى دليل أول بقولها: إن الغائية علة لعلية العلة الفاعلية: ذلك بأنه لولا الغاية لاستوى الفعل وعدمه عند الفاعل، فاستحال عليه الميل إلى أحدهما، واستمر على السكون، فالفعل كما كان فعلاً، دليل على أن الفاعل قد ارتضى غاية ارتضيت له غاية، وأن فعله كان لأجل تحقيق هذا الغاية. وبتعيين الغاية يتعين الفعل، فإن الفاعل يبذل فعلاً معينًا ليحدث مفعولاً معينًا، والفعل المعين هو الذي يتجه إلى غايته، أي الذي ينتهي بذاته إلى حد مناسب له. ولولا هذا الحد أو الغاية لكان أيّ فعل يُحدث أيّ مفعول اتفاقًا ومصادفةً، وهذا ممتنع لامتناع تحرك الفاعل إذا لم تُعيَّن وجهة فعله. فالفاعل، كما أنّه يحتوي على علة البدء بالفعل، يحتوي كذلك على علة اتجاه الفعل. فالعلة الفاعلية مبدأ الحركة، والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة، وهي نهايتها متى صدر الفعل.

(1) ما بعد الطبيعة في كتاب الإشارات والتنبيهات.

هـذا بالنسـبة إلى الفعـل في كل فاعـل. فـإذا مـا نظرنـا إلى الفاعـل في ذاتـه، كماهيــة أو طبيعــة، وجدنــاه كلاً منظــمًا، مطــرد الاتجــاه إلى تحقيــق غايــات معينــة بوســائل معينــة هــي الخصائــص والميــول والغرائــز والأعضــاء. وتعيــين الفعـل ووسـائله أو شروطـه، دليـل عـلى أن الفعـل الصـادر عـن قـوة مـا أو ميـل أو غريــزة أو عضــو، هــو مــن جهــة أخــرى علــة هــذه القــوة، أيْ الغايــة التــي وجـدت القـوة لأجلهـا، فهـو صـادر عنهـا وهـي مهيـأة لـه: فلـولا الطـيران مثـلاً لمـا فُهـم تركيـب الجناحـين، فالطـيران علـة الجناحـين عـلى نحـو مـا، أيْ علتهـما الغائيــة أو مــا لأجلــه الجناحــان. وكذلــك يقــال في الرؤيــة للعــين، وفي الســمع لــلأذن، وفي كل قــوة عــلى العمــوم، فإنهــا مهيــأة لفعلهــا.

وعـلاوة عـلى ترتيـب كل موجـود عـلى خيالـه، نشـاهد ترتيبًـا للموجـودات فيــما بينهــا: فالحــركات الســماوية آيــة في الانســجام، والألفــة الكيميائيــة آيــة أخـرى، فـكأن العنـاصر الطبيعيـة يختـار كل منهـا أليفًـا، وبمقـدار محـدد، فتوجد عنهـا نفـس المركبـات. والأرض بينهـا وبـين الشـمس مسـافة تتيـح للحيـاة الوجود والنمــو، والتربــة تركيبهــا ضامــن لغــذاء النبــات والحيــوان، وتركيــب الهــواء يجعــل بعضــه صالحًــا للنبــات وبعضًــا آخــر صالحًــا للحيــوان، فيشــهق هــذا مــا يزفــر ذاك، بحيــث لــولا النبــات مــا عــاش الحيــوان. وثمــة أمثلــة عديــدة لا تُحـصى إلا بإحصـاء العلـوم، فـإن كل علـم عبـارة عـن ترتيـب مـا، وبـين العلـوم ترتيــب وترابــط، والذيــن يســتهينون بالترتيــب، محتجــين بمــا يبــدو مــن إخــلال بــه، يســلمونه مــن حيــث لا يريــدون؛ إذ ليــس يعتــبر النقــص كذلــك إلا بالقيــاس إلى غايــة.

وإذا أخذنــا بتمييــز كنــط بــين غايــة باطنــة في الموجــود وغايــة ظاهــرة خارجة عنــه، لم نُعــطِ هــذا التمييــز ســوى قيمــة اعتباريــة: فالنبــات والحيــوان غايتهــما الباطنــة مــن الاعتــداء حفــظ حياتهــما، والأغذيــة غايتهــما الظاهــرة، فالغايتــان متحدتــان. ولا يوجــد مثــل هــذا التقابــل إلا باعتبــار النســبة من الأعــلى إلى الأدنى،

أمـا الأدنى نفسـه فهـو غايـة ظاهـرة للأعـلى وليـس لـه غايـة باطنـة تقابلـه، ففـي كل ترتيـب الأدنى مرتـب للأعـلى وحسـب. وقـد يتعـذر تعيـين الغايـة الظاهـرة لموجـود مـا، ولكـن ترتيـب هـذا الموجـود في ذاتـه دليـل كافٍ عـلى أنـه أُوجـد لنفـع وفائـدة. وكـم مـن المنافـع والفوائـد ظلـت خافيـة أزمانًا متطاولـة ثـم بانـت للباحثـين. فمـن المعقـول أن نقيـس الحـاضر إلى المـاضي وننتظـر اسـتكمال علمنـا بالوجـود.

فـلا محيـص مـن الفـرق بـين الغائيـة والمصادفـة فرقًا حاسـمًا: والواقـع أننـا نـرى البـذرة تُخـرج نباتًـا مـن نوعهـا فنـدرك أن هـذا طبيعـي، ونـرى المطـر والـبرد يهلـكان النبـات فـلا نحكـم بـأن المقصـود بهـما هـذا الإهـلاك، بـل نـدرك أن الأمـر يحـدث مصادفـة. وكلـما أردنـا أن نعلـل فعـلاً مـا مـن أفعـال أيّ موجـود كان، وجدنـاه يقتـضي غايـة بالـضرورة، كـما أنّـه يقتـضي فاعـلاً.

ليـس مبـدأ الغايـة محـض تطبيـق تجربتنـا الباطنـة عـلى التجربـة الظاهـرة، ولكنـه مبـدأ مطلـق مهيمـن عـلى كل موجـود وكل فعـل. ولا نسـتثني الإنسـان؛ فأفعالـه البدنيـة تعلَّـل بتركيـب بدنـه، كـما تعلـل أفعـال سـائر الموجـودات بتركيبهـا، فتـؤدي أعضـاؤه وظائفهـا، أيْ غاياتهـا دون أن يريـد أو يحـس، كالقلـب والمعـدة ومـا إليهـما. وأفعالـه المعنويـة وغاياتـه المقصـودة تنتهـي إلى غايـة أخـيرة مركـوزة فيـه طبعًـا، هـي طلـب السـعادة؛ إذ إنـه يفعـل كل مـا يفعـل ابتغـاء أن يصـير سـعيدًا، ولـولا هـذه الغايـة لمـا خـرج مـن القـوة إلى أيّ فعـل، بحيـث تعـود الغايـات المباشرة في الإنسـان، أيْ المعلومـة المقصـودة، إلى غايـة غـير مباشرة، وتعـود جميـع الغايـات غايـات مباشرة لعلـة تصورتهـا وأرادتهـا وأوجدتهـا. فـإذا سـأل الحسـيون، وهـم يسـألون فعـلاً: كيـف تفعـل الغايـة وهـي معدومـة في الحـال رهينـة بالاسـتقبال؟ أجبناهـم أنهـا موجـودة حـالاً في قـوة الماهيـة أو الطبيعـة، فعالـة بهـا.

وشـتان بـين هـذا التفسـير الصـادر عـن فطـرة العقـل، وبـين التفسـير الحـسي المعتمـد عـلى المصادفـة كل الاعتـماد؛ فـأولاً يفـترض الحسـيون أن جميـع التأليفـات

الممكنة بين أجزاء المادة قد حدثت تارة أو طورًا، وأن كل موجود فهو نتيجة لمحاولات كثيرة، بَيْدَ أنَّنا نستطيع أن نفترض أن أبسط التأليفات هي التي تكررت بلا انقطاع لبساطتها وسهولة ائتلافها، وأن التأليفات المعقدة لم تحدث قط أو حدثت نادرًا لتعقدها وصعوبة اجتماعها، فكيف نفسر وجود الكائنات المعقدة؟ وثانيًا: هم يكلون إلى البيئة غير الحية غير الحاسة غير العاقلة، تكيُّف المادة حتى تصير حية حاسة عاقلة. والفرق هائل والمسافة سحيقة بين كل درجة من هذه الدرجات والتي تليها، فلا تعبر.

وثالثًا: هم يتصورون هذا التكييف حركة نحو الأحسن الأكمل، والحركة في ذاتها ممكنة أيضًا نحو الأسوأ، فلِمَ حدثت في سبيل التقدم؟ إذا أردنا جعلها معقولة فيجب أن نفترض في السديم الأول اتجاهًا غائيًّا؛ إذ إن المادة لا تنتظم من تلقاء ذاتها، وهي بذاتها لا تقتضي تركيبًا معينًا، فكيف ائتلفت أجزاء الجناحين والأذن والعين وما إلى ذلك من أعضاء عجيبة مدهشة؟

أفليس يلزم القول بسبق الغايات من حيث إن الغاية تنطوي على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين ائتلافها؟ إن الغاية علة حقًا، بل هي علة العلل ما دامت هي التي تبعث الفاعل على الفعل، فيؤثر الفاعل في المادة أو في الصورة أو في كلتيهما. فقولنا: «إن كذا هو من أجل كذا» تعليل حقيقي له مثل ما للعلة الفاعلية من قيمة وجودية وعقلية.

يعارض الحسيون الغاية بالنتيجة، وليس بين هذين المعنيين تعارض، بل من الممكن أن تكون النتيجة غاية في الوقت نفسه: إذا قيل إن الساعة تقيس الزمان (لأن) أجزاءها منسقة فيما بينها، فليس للقائل أن يستنتج أن هذه الأجزاء لم تنسق (لأجل) قياس الزمان، وإذا قيل إن الطير يطير (لأن) له جناحين، وأنه حي يرزق (لكونه) محكم التركيب، فليس يمحو هذا القول السؤال عمن ركَّبه وأحكم تركيبه، ولِمَ كان له جناحان، يعترف الحسيون

بأن المصنوعات الإنسانية مسبوقة بصورها في أذهان صُنّاعها وبالغاية منها. فإذا ما عرضوا للموجودات الطبيعية التي هي أيضًا جميلة منسقة من الوسائل والغايات، أبوا إلا أن يعتبروها نتائج علل آلية؛ في أيّ منطق يجوز تقرير نوعين من العِلّيّة متضادين كل التضاد لتفسير شيئين متشابهين تمام التشابه، فتكون طائراتنا غائية وأجنحة الطير آلية؟

هذا هو المذهب العقلي السليم، نادى به أنكساغوراس حين قال: «هو العقل الذي رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعًا». وسمع سقراط قارئًا يقرأ هذه العبارة، فغشيته نشوة عظيمة، وراح يفكر أن جلوسه بالسجن، مثلاً، لا يعلل بحركات عظامه وعضلاته، بل باستصوابه أن يتحمل القصاص الذي استصوبت المحكمة فرضه عليه، وإلا لكانت عظامه وعضلاته حملته إلى بلد آخر. وثبت لديه أن تسميتها عللاً منتهى الضلال، وأن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئًا لا يُفعل إلا إذا قصد إلى غاية، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها في طبيعته. والغاية لا تتمثل إلا في العقل. أما المادة فشرط للفعل، أو علة ثانوية خلو من العقل، يستخدمها العقل وسيلة وموضوعًا، فليس يعلل العالَم بالعناصر كعلل أصيلة، بل بعلة عليا عاقلة تُسخر العناصر لغايات. واقتنع أفلاطون بهذا الرأي، وراح يبشر به في إيمان وحماسة لا مزيد عليهما، واتخذ منه أساسًا أقام فوقه مذهبًا كان أول فلسفة عقلية تامة المعالم، واقتنع بالرأي أرسطو، وأشاد بالعقل أيما إشادة: رفعه فوق سائر القوى الداركة، وقال: إنه أشرف جزء في الإنسان، وإن فعله ألذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية، بل هو السعادة القصوى، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان، بل باعتبار أن فيه شيئًا إلهيًا.

وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية يعبر عنها الفيلسوف بقوله: «فلا ينبغي اتباع الذين يحثوننا على أن نفكر أفكارًا إنسانية لكوننا أناسي،

وأفكارًا فانية لكوننا فانين، بل يجب أن نعمل كل ما في الوسع لكي نحيا وفقًا لهذا الجزء الذي هو أشرف قوانا، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علوًّا كبيرًا قوةً وكرامةً».[1] فما أشد الأسف لانحراف الفلاسفة عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقًا ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإخفاق في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة. وهذا الكتاب شاهد على أنهم كثير، وأن الفلسفة لتبدو في معظمها -إن لم نقل في كلها- مشبعة بالشك والإنكار، حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسطًا كبيرًا من التفاؤل أو السذاجة لمعارضة الشك ومناصرة اليقين، لكننا نأمل أن يقتنعوا بأدلتنا، فيستنير وجه الفلسفة في نظرهم، ويحل الإيمان في قلوبهم، ويفرحوا بالعقل أعظم فرح.

(1) انظر «ف ي»، دفاع أرسطو عن الغائية، فقرة 61، إشادته بالعقل، فقرة 80.

الفهرس

الموضوع	صفحة
مقدمة	5
الباب الأول	
وجود العقل	11
الفصل الأول: التصور الساذج	13
الفصل الثاني: الحكم	27
الفصل الثالث: القياس	37
الفصل الرابع: الاستقراء	51
الباب الثاني	
نقد العقل	59
الفصل الأول: الشك واليقين	61
الفصل الثاني: التصور والوجود	75
الفصل الثالث: العقل وإدراك الطبيعة	91
الفصل الرابع: العقل وما بعد الطبيعة	105
الباب الثالث	
المعاني والمبادئ الأولى	123
الفصل الأول: الوجود	125
الفصل الثاني: لواحق الوجود	137

الفصل الثالث: مباديء الوجود 157

الفصل الرابع: أقسام الوجود 167

هذا الكتاب

تناول هذا الكتاب أهمية دور العقل في إدراك الموجوداتِ التي يُعنَى بها مبحث الأنطولوجيا (مبحث الوجود) باعتباره أحد المباحث الفلسفية الأساسية، ويرى الكاتب أن المعرفة العقلية أرقى من المعرفة الحسية، وذلك باعتبار أن العقل جارحة إنسانية تمتلكُ قوة تُمكِّنها من إدراك أنماط شتى من المعارف اللامادية، ويربط الكاتب بين الموجودات والدور الذي يلعبه العقل في إدراكها؛ باعتبار أنَّ العقل هو الرئيس المدبر لشئون الحكم في الموجودات من نباتاتٍ وحيوانات وغيرها؛ أيْ إنه هو القاضي الذي يمتلكُ القول الفصل في الحكم على الموجودات وما تتفرع إليه من مبادئ وأقسام.

يوسف بطرس كرم .. مفكر ومؤرخ وفيلسوف مصري، لبناني الأصل (8 ديسمبر 1886 ـ 28 مايو 1959).

من عائلة مارونيّة، هاجرت من بيروت إلى مدينة طنطا بمصر.

التحق بمدرسة القدِّيس جاورجيوس فدرس فيها المرحلة الابتدائيّة والمتوسّطة والثانويّة، وفي عام 1902 التحق بمدرسة القدِّيس لويس بطنطا أيضًا. ثمّ غادرها ليعمل موظّفًا في البنك الأهلي بطنطا.

استقال بعدها، وتوجّه إلى باريس ليتابع دروسه الجامعيّة.

حصل على «دبلوم الدراسات العُليا» ثم الدكتوراه (عن فلسفة ديكارت) من جامعة السوربون، قسم الفلسفة.

عمل مدرّسًا للفلسفة في معاهد فرنسيّة خاصّة.

عاد إلى مصر عام 1919، وبدأ يدرّس في جامعة فؤاد الأوّل بالقاهرة.

9789775462152

منشورات البندقية للنشر والتوزيع